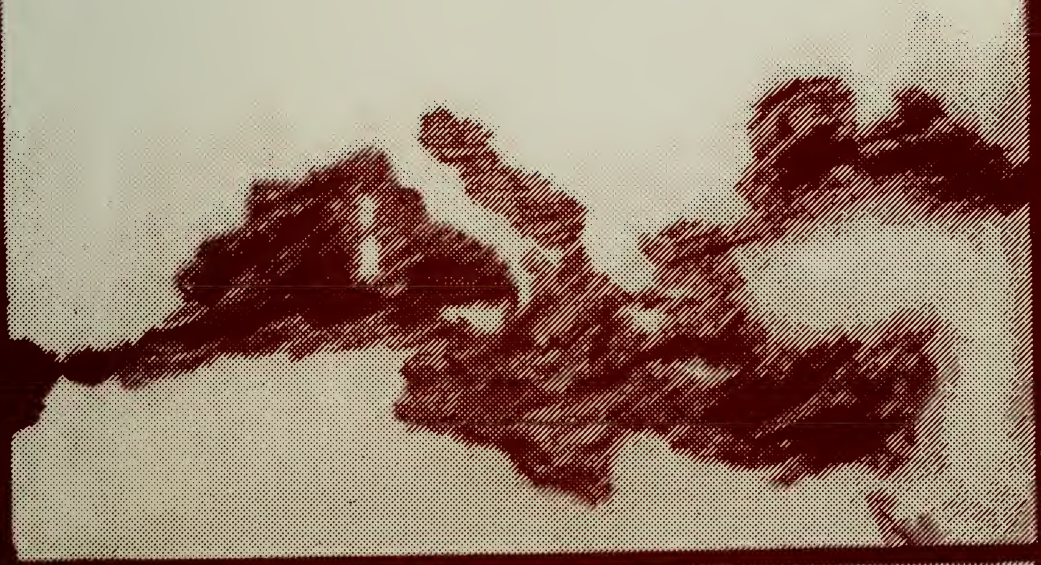
LANGUE ET STIGMATISATION SOCIALE AU MAGHREB



Peuples Méditerranéens N° 79
MEDITERRANEAN PEOPLES

Abonnement d'un an, France et étranger /
Subscription for one year, France and other countries
Individus / Individuals : 230 FF; Institutions / Institutions : 380 FF
Le numéro ordinaire (160 p.) /One normal copy : 90 FF
Les livraisons précédentes sont disponibles /
Back issues are available.

Diffusion en librairies / Distribution in bookstores
Dif' Pop, 21 ter rue Voltaire, 75011 - Paris
Tel. (1) 40.24.21.31 - Fax. (1) 43.72.15.77

Rédaction, administration, abonnements
Editor, management, subscriptions :
B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07

Directeur de publication/Director of the publication : Paul Vieille

Langues et Stigmatisation sociale au Maghreb

PEUPLES MÉDITERRANÉENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N° 79

Revue trimestrielle Avril-Juin 1997

CETTE LIVRAISON A ÉTÉ DIRIGÉE
PAR
FOUED LAROUSSI

Publié avec le concours du
Centre national des lettres

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 3-7

PRÉSENTATION

De nombreux travaux en sociologie, en psychologie sociale, voire en sociolinguistique ont clairement montré que le processus de stigmatisation et les stéréotypes qu'il véhicule sont des faits sociaux, liés à la stratification et au rang qu'occupent les individus dans la société. Vouloir cerner les rapports entre langues et stigmatisation sociale au Maghreb, c'est se proposer d'analyser les catégorisations et nominations langagières discréditantes. C'est aussi s'interroger non seulement sur le pourquoi et le comment de ce processus mais surtout sur la manière dont les sujets-parlants mettent en mots cette stigmatisation sociale.

Consacrer ce numéro de *Peuples Méditerranéens* à cette problématique, c'est tenter autant que possible d'analyser le dysfonctionnement des stratégies discursives stigmatisantes, montrer que le dénigrement renvoie généralement au porteur du stigmate l'image du stéréotype social dont il est victime. C'est préciser, est-il besoin de le rappeler, que le stigmate n'est pas uniquement physique (handicapés mentaux, aveugles, sourds ...) mais aussi socialement construit. Paroles d'handicapés physiques, de minorités linguistiques ou de couches socialement défavorisées sont stigmatisées et, par conséquent, socialement discréditées. Paroles altérées, idiomes différents – pour ne pas dire déviants – et productions langagières hétérogènes sont systématiquement mis hors circuit, en dehors de la sacro-sainte Norme, qu'elle soit linguistique ou sociale.

Dans cette perspective, les processus identitaires se problématisent dans une dynamique contradictoire, circulaire où se joue et se rejoue sans cesse la place qu'occupe le sujet dans l'interaction verbale, en particulier dans son rapport à l'altérité, à la différence, à l'Autre. Les

identités, exprimées par et dans le discours, sont perçues, jugées, interprétées selon un processus dont les enjeux sont inextricablement mêlés. Ainsi ces identités se trouvent-elles hiérarchisées en modèles linguistiques, lesquels relèvent très souvent d'une norme idéalisée ou idéalisante, et, partant, subjective. La construction des identités linguistiques, loin d'être une opération exclusivement linguistique, reposant sur une "bonne" ou "mauvaise" maîtrise d'un code linguistique quelconque, s'inscrit profondément dans un processus complexe, largement dépendant des forces sociales en œuvre. La question "qui parle à qui ?" est en quelque sorte transcendée par d'autres questions, à savoir "qui est qui ?", et "qui a quel statut social?".

Par ailleurs, il est difficile, me semble-t-il, de dissocier stigmatisation sociale et "processus de minoration linguistique" (cf. Laroussi, 1993). Désigner telle ou telle autre variété langagière comme un "patois", "un parler ratatouille", "une déformation de ...", parce que différente d'une *Langue* officielle ou dominante, érigée en *Norme* absolue, c'est en effet tenir un jugement épilinguistique, véhiculant des stéréotypes, des idées reçues, des clichés dont le seul objectif est de jeter le discrédit sur la variété que l'on veut exclure. En somme, c'est stigmatiser la variation, la différence, l'altérité, le pluralisme. Sans être exhaustif, on peut dire que le processus de stigmatisation peut être d'ordre social, lorsqu'il s'agit de valoriser un sociolecte, un idiolecte au détriment d'un autre, et d'ordre régional, quand il est question de discréditer tel régiolecte, parce que jugé rural ou non conforme à la façon de parler d'une capitale, d'une ville, voire d'une région économiquement et/ou politiquement dominante.

Ces questions esquissées, j'en viens aux contributions qui constituent la matière de cet ouvrage.

Dans un texte intitulé : *L'oralité comme dévalorisation linguistique*, Gilbert Grandguillaume s'attaque certes à un aspect classique par sa permanence, mais dont les enjeux ont été rarement bien cernés. Dans une étude minutieuse, l'auteur montre que l'oralité au Maghreb, en tant que "facteur dévalorisant", "devient une composante du processus de stigmatisation sociale". Il montre clairement que, selon une conception largement "répandue dans le milieu culturel", les diverses variétés d'arabe maternel "sont l'aboutissement d'une dégradation de cette langue unique qui fut révélée". Pour lui, le discours stigmatisant puise ses raisons d'être, entre autres, dans le caractère sacré de l'écrit, et se manifeste par ailleurs dans la dénomination de ce même objet : la langue arabe écrite est "éloquente", "claire", "pure", "non mélangée", et c'est ainsi qu'elle s'oppose à la variété "orale", la "'ammiya", la "dârija".

Abordant une problématique analogue, mais en centrant la réflexion sur le contexte algérien, Dalila Morsly tente de cerner les formes de stigmatisation qui pourraient s'organiser autour de l'opposition masculin / féminin. Mettant l'accent sur la minoration de l'arabe algérien, elle montre que ce processus ne concerne pas de "simples mots"; au contraire, "on peut véritablement parler de chasse au dialecte". Replaçant la stigmatisation dans le contexte du conflit linguistique opposant langue dominante / langue dominée, elle montre à juste titre que ce processus "résulte à la fois d'un héritage anthropologico-culturel et de nécessités dominées par les politiques linguistiques d'aujourd'hui". Dalila Morsly ne se contente pas d'analyser la stigmatisation externe de l'arabe algérien; elle met aussi en évidence la stigmatisation interne à la langue maternelle. En retenant les oppositions ville / campagne (voir aussi, à ce propos, l'article de Foued Laroussi) et masculin / féminin, elle conclut à la minoration des parlers rural et féminin.

Concernant cette même problématique du parler féminin, Ouafae Mouhssine nous livre une étude portant sur la situation linguistique du Maroc. Elle montre non sans humour que le "parler féminin", par opposition, au "parler masculin" est considéré comme une "déviance", un "défaut", ce qui explique pourquoi il est "stigmatisé". Ainsi le parler féminin reflète-t-il "la dimension symbolique des relations de genre". Il s'ensuit que si le parler féminin est sujet à tant de stéréotypes négatifs, c'est parce que, à l'intérieur de la société marocaine, voire maghrébine en général, les femmes "constituent un groupe social dominé, et, par conséquent, subordonné".

Toujours à propos du terrain marocain, avec le texte de Yamina El-Khirat, on amorce la problématique de la stigmatisation de la langue amazighe. Elle passe en revue les facteurs susceptibles d'expliquer la déperdition du parler des Beni Iznassen (au nord-est du pays). Selon elle, plusieurs types de facteurs (historiques, économiques, socio-politiques, linguistiques...) sont à l'origine de cette déperdition. Elle montre que, dans un contexte où le conflit linguistique, opposant langue dominante et langue dominée, débouche sur l'assimilation linguistique et culturelle des Beni Iznassen par la population arabophone, l'idiome berbère auquel ses locuteurs n'attribuent plus aucune valeur sociale, devient alors la forme linguistique stigmatisée et dénigrée. Ainsi Yamina El-Kirat nous décrit-elle ici un vrai cas d'auto-odi, à l'origine, pour l'essentiel, de la décision prise par les Beni Iznassen de ne plus transmettre leur langue maternelle à leurs enfants.

Rabah Kahlouche, dans un texte intitulé : *Le contenu implicite de l'épithète "arabe" dans "Union du Maghreb Arabe"*, montre que "l'épithète" arabe dans U.M.A. n'apparaissait pas, en "collocation avec Maghreb" chez les historiens et les chroniqueurs arabes du Moyen-Age. Son emploi délibéré, qui d'ailleurs "fait double emploi", surgit, "dans le discours officiel seulement depuis les années quatre-vingts",

comme une réponse à un autre discours identitaire tel celui tenu par le Mouvement de revendication de l'identité amazighe. Et l'auteur en conclut que "le contenu implicite du syntagme 'le Maghreb est arabe' est, de ce fait, 'le Maghreb n'est pas berbère'".

Non sans rapport avec cela, Mohand-Akli Haddadou, retraçant l'historique du mot "berbère", montre comment on est passé de "barbaroi", à "barbar", de celui-ci à "berbère", en passant par "barbaresque" pour aboutir à "amazigh", tout en examinant les différents glissements de sens qui s'y sont produits tout au long du cheminement historique. Ainsi peut-on affirmer, sous réserve de ne pas trahir la pensée de l'auteur, qu'en dehors du terme "amazigh", le dénominateur commun des autres désignations consiste en les stéréotypes négatifs qu'elles véhiculent. A cause de ces stigmates et de l'émergence de la revendication amazighe, actuellement, "beaucoup de berbérophones rejettent le mot berbère, préférant (...) son équivalent autochtone amazigh".

Avec le texte de Catherine Taine-Cheikh, on voit comment les hassanophones (ceux qui parlent le hassaniyya, nom donné au "dialecte maure") du Sud-Maroc, berbères arabisés, s'autodénient en rejetant, eux-mêmes, "tout référent identitaire berbère". Ils s'identifient en revanche comme "el-Bidhân (les Blanc), "el'arab" (les Arabes). Elle explique le recul de la langue d'origine des Berbères, le "zénaga" par le rapport de force défavorable aux berbérophones, face au pouvoir guerrier assimilé à l'arabité même". Dans une dialectique du Même et de l'Autre, C. Taine-Cheikh montre comment, en cherchant à préserver "les caractéristiques de leur parler", les hassanophones du Sud-Maroc minorisent du même coup l'arabe marocain.

Dans une étude portant sur la stigmatisation de l'alternance codique en Tunisie, Sarah Lawson et Itesh Sachdev nous livrent les résultats de trois études conduites dans le but de recueillir des jugements épilinguistiques portés sur l'usage de cette stratégie verbale. En variant les techniques de recueil des données, la méthode de "*matched guise*", le "journal linguistique" ou le fait de demander "son chemin à un piéton", les auteurs constatent que, de manière générale, l'alternance codique apparaît comme une pratique stigmatisée, et ce malgré son usage fréquent parmi les enquêtés, ce que semble montrer la seconde enquête de cette étude.

Par ailleurs, avec l'article de Fabienne Melliani, *Immigrés ici, immigrés là-bas : chronique d'une stigmatisation*, on change de registre pour envisager les rapports entre pratiques langagières de jeunes issus de l'immigration maghrébine en banlieue rouennaise et stigmatisation sociale. Elle a conduit son enquête à Saint-Etienne-du-Rouvray, ville située sur la rive gauche de Rouen, et accueillant un nombre important de populations d'origine étrangère. F. Melliani analyse les processus identitaires, les arguments qui sous-tendent les discours stéréotypisants portés sur cette population ainsi que les dénominations

qui en découlent (arabes, beurs, Français maghrébins, etc.). Aussi elle montre de quel type de stigmate social est victime cette population et les répercussions qu'impliquent ces faits sur son comportement langagier. Conscients que les sociétés, d'origine et d'accueil, "les renvoient dos à dos", ces jeunes, qui, jouant avec la langue et se jouant d'elle, s'auto-désignent comme "Maghrébins-francos", cultivant ainsi une "identité réactionnelle", dont "la dévalorisation se réalise en deux traits, sous la forme de deux phrases en être" : "'on est immigrés ici, immigrés là-bas ; on est partout à part / de côté'". Ainsi ce groupe en quête d'identité et cette identité en quête de reconnaissance trouvent enfin refuge dans la banlieue, voire dans le quartier, lequel devient alors le lieu "de toutes les sociabilités et solidarités", leur permettant ainsi de retrouver cette identité qu'on leur dénie par ailleurs.

Au terme de ce tour d'horizon, riche et diversifié, force est de constater que les processus de stigmatisation sont toujours situationnels, largement dépendants des conditions de production de discours qui les font naître. Comme on vient de le voir, d'un contexte à l'autre, la valeur symbolique accordée aux langues dépend de facteurs essentiellement extralinguistiques (sociaux, idéologiques, historiques, politiques ...). Quelle que soit la situation, quel que soit l'enjeu, selon les rapports de force à l'intérieur d'un espace donné, on est toujours la victime d'un tel, le bouc émissaire de quelqu'un, la tête de Turc de l'Autre.

Foued Laroussi
CNRS - UPRES-A 6065
Université de Rouen

PS : Je tiens à exprimer ici mes plus vifs remerciements à Gilbert Grandguillaume, pour son aide, ses encouragement et sa disponibilité, sans lui, cette publication n'aurait pas vu le jour, à François Gaudin et Thierry Bulot pour la relecture de certains articles, à Clara Mortamet et Fabienne Melliani pour leur aide, pour la relecture des textes et pour la réalisation technique de cette livraison.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 9-14

L'ORALITÉ COMME DÉVALORISATION LINGUISTIQUE

GILBERT GRANDGUILLAUME

La stigmatisation sociale passe par la langue sous de nombreux aspects. Elle peut marquer les individus d'une "tare" sociale, raciale, régionale. Il faudrait sans doute en voir l'effet le plus radical lorsque une langue désigne son locuteur comme "autre", suscitant par là un rejet d'autant plus fort que cette altérité se double d'une plus grande proximité. Les réflexions qui suivent restreindront cette stigmatisation liée à la langue à un aspect bien défini : l'oralité, pour montrer comment celle-ci, dans le contexte culturel arabe en général, et plus particulièrement dans celui du Maghreb, représente en elle-même un facteur dévalorisant qui devient une composante du processus de stigmatisation sociale.

La tradition culturelle arabe

Tous les pays arabophones vivent sur un double registre linguistique qui distingue une langue écrite et des langues parlées. La langue écrite est généralement standardisée et n'est jamais langue maternelle, ni langue de l'usage quotidien. Ses usages oraux sont religieux, incantatoires ou solennels (discours, conférences). Les langues parlées sont au contraire multiples, variant selon les tribus, les villes, les régions. Lorsque les enfants sont éduqués dans la langue écrite, ils ont une connaissance des deux langues sans confusion de sens ni d'emploi. La langue écrite est considérée comme éminente, les langues parlées

comme populaires. Cette qualification, reconnue partout, est encore plus accentuée au Maghreb, où les parlers sont l'objet d'une dévalorisation plus accentuée, qui suscite l'interrogation.

Le caractère sacré de l'écrit arabe

La langue arabe situe son origine dans la révélation coranique. Le Coran a été révélé en arabe, dans une langue parfaite dont attestent plusieurs passages. Le caractère sacré de cette langue lui confère une éminence incontestable, qui s'est concrétisée dans la suite des siècles sous la forme du texte écrit du Coran. Certes, ce texte fut d'abord le thème d'une prédication orale du prophète, puis l'objet d'une fixation écrite dans les années qui suivirent, pour être figé sous une forme définitive sous le troisième khalife. Les usages oraux attachés à cette langue du Coran : psalmodie, commentaire, ne sont pas détachés de la sacralité liée à l'écrit.

A celle-ci sont reliées une stabilité, une permanence de la langue. Le texte sacré est la transcription humaine d'un exemplaire conservé dans l'au-delà (*al-louh al-mahfoudh*). Il n'est pas atteint par le changement, marqué qu'il est de ces qualités divines que sont l'unicité (*tawhid*) et la stabilité.

Face à cette permanence les nombreuses langues arabes parlées dans leur environnement traduisent le pluralisme des sociétés, dont elles sont des expressions identitaires. Mais pour rester sur le plan linguistique, la conception généralement répandue dans le milieu culturel est que ces parlers divers sont l'aboutissement d'une dégradation de cette langue unique qui fut révélée. Ils en sont des ramifications sur le mode symbolisé dans la Bible par le mythe de Babel. Dans cette perspective, la langue locale parlée, en quelque lieu que ce soit, est le produit de cette dégradation : sa mobilité est la mise en œuvre de cette dégradation, alors que les linguistes s'accordent à penser qu'elle ne relève que de l'économie de la langue : toute langue qui est parlée est vouée au changement.

Cette représentation des langues parlées correspond au schéma sous lequel sont représentées la filiation et la descendance. Tout ensemble familial, toute tribu, tout groupe social sont pensés sous l'image d'un arbre généalogique dont la souche est l'ancêtre et les descendants les branches. Le clan ainsi formalisé tire son honneur de l'ancêtre unique qui l'a fondé, et ses descendants ne sont que des représentants, plus ou moins dégénérés, de cet ancêtre illustre. La valorisation extrême que pourrait acquérir l'un de ces descendants serait d'être la copie conforme de cet ancêtre illustre. La quête de l'honneur suit donc le chemin d'un retour vers le passé, vers la pureté originelle. Par analogie, les langues parlées, multiples comme les descendants, ne sont que des formes dégradées de la langue pure.

On perçoit donc à ce stade une première source de dévalorisation. Le domaine des dénominations va nous en fournir une autre.

La dénomination de l'écrit et de l'oral dans la langue arabe

La façon dont la tradition arabe a nommé cette dualité linguistique est significative. La langue arabe écrite, dite classique, ou littérale, est nommée la langue *fus'hâ* : la belle langue : appliqué à la langue, le terme dit qu'elle est claire, éloquente, pure, non-mélangée, non -barbare. La racine dont dérive l'adjectif évoque ainsi "abondance", "pureté", "clarté". Un autre qualificatif pour la désigner est *asîla* : une langue authentique, qui participe de la "racine", de l'origine.

Pour désigner les langues orales, deux qualificatifs sont utilisés : *'ammiya* et *dârija*. Le terme *'ammiya* exprime l'idée de généralité. Il est plus facilement compris dans l'opposition *khâssa* - *'âmma* : élite - peuple. Le qualificatif désigne les langues parlées comme des langues populaires, parlées par la masse. Le second terme, *dârija*, évoque l'idée de degrés, de stratification, mais aussi celle de "mourir sans descendance" – situation particulièrement dévalorisée. En une acception plus précise, elle exprime le timbre tremblant, non assuré, d'une voix brisée (par l'émotion éventuellement), contrastant fortement avec la clarté sonore de la langue *fus'hâ*.

Sans qu'il soit nécessaire de considérer l'opposition en termes de mépris ou de rejet, il est clair que la tradition a valorisé l'écrit, et n'a conçu les langues parlées que comme des formes populaires ou dégradées.

La période actuelle

Ce contexte linguistique séculaire a été bouleversé par l'introduction de la *langue française*, par la colonisation, puis par la gestion des pouvoirs indépendants. Cette langue présentait la caractéristique d'associer sans heurt écrit et oral. Elle se présentait de plus comme une langue apte à tous les usages, sans distinguer le noble et le vulgaire. Par le jeu des emprunts, elle s'est imbriquée fortement dans le réseau des langues parlées.

Toutefois les pouvoirs indépendants ont voulu restaurer la place de la langue arabe écrite dans les contextes nationaux : option qui s'est traduite par les politiques d'*arabisation* suivies en Algérie, Maroc et Tunisie. L'entreprise, visant à remplacer le français par l'arabe (écrit) dans ses divers usages, contraignait celui-ci à étendre ses champs d'application au-delà de ses compétences traditionnelles : c'est pourquoi cet arabe moderne, tout en s'originant dans l'arabe classique, trouvait son modèle dans le français qu'il devait remplacer.

La politique d'arabisation s'est déroulée sur un *double niveau*. Sur le premier, le plus visible et le plus affiché, l'adversaire était le français, dont il fallait prendre la place, pour des raisons de souveraineté nationale et d'identité musulmane. Au second niveau, moins apparent, les obstacles

désignés sont les langues orales parlées, arabes et surtout berbères. Le but ici est de tenter de dépasser la dualité classique –dialectes, ainsi que le pluralisme linguistique exprimé par les parlers régionaux arabes et berbères. L'objectif lointain est de parvenir à une langue nationale unique, fondée sur l'arabe et ayant plus ou moins intégré les parlers arabes (quant aux parlers berbères, souvent combattus, leur disparition était, sinon programmée, du moins souhaitée).

C'est donc à ces deux niveaux qu'une politique linguistique fondée sur la contrainte a été mise en œuvre dans les trois pays, selon des modalités diverses. La *minorisation* des langues parlées a été mise en œuvre, par leur exclusion de l'école, du discours public, de la pratique médiatique : la pression tendait à inculquer à leur égard une sorte de honte. Parallèlement se mettait en place un enseignement de la langue arabe moderne comme une langue orale, en dépit des usages courants[1].

L'aspect le plus apparent de cette politique de stigmatisation se révèle dans la *pédagogie de la faute*. Les langues de l'usage quotidien sont considérées comme des langues fautives, l'apprentissage linguistique devient celui de la correction. Alors que la pédagogie actuelle insiste sur le fait que "parler n'est pas écrire"[2] et sur la nécessité de permettre un apprentissage libéré de l'obsession de la correction, la pédagogie massivement pratiquée au Maghreb se fonde sur le caractère "fautif" des langues maternelles. Comme le remarque Cherifa Ghettas, "la classe qui est le lieu du dialogue et de la communication devient le lieu de censure. Ce climat étouffant, caractérisé par les interdits et les sanctions, hostile à la langue familière de l'enfant va creuser davantage le fossé entre le parler de l'enfant et la langue de l'école."[3]

Un autre domaine où apparaît la stigmatisation de l'oralité est celui de l'écriture des noms propres sur les registres de l'*état civil*. Ce domaine est particulièrement important puisqu'il concerne l'identité de chaque citoyen et son lien généalogique. L'écriture de ces noms, attribués arbitrairement en Algérie en 1882, puis transcrits en arabe dans le cadre de la campagne d'arabisation de l'état civil, révèle l'écart entre les normes de la langue arabe classique et la réalité des noms ancrée dans les parlers. On réalise ce qu'il peut y avoir de vexant pour un berbérophone de voir son nom considéré comme une "faute" par

---

[1] Comme l'avait justement remarqué Malika Boudalia-Greffou, *L'école algérienne de Ibn Badis à Pavlov*, Alger, Laphomic, 1989.

[2] Jacques Cosnier, "Stage d'acquisition de langue seconde par la méthode de l'empathie coopérante", *in De la didactique des langues à la didactique du plurilinguisme*, J.Billiez (ed.), Lidilem, Grenoble III, 1998, p.121-123.

[3] Cherifa Ghettas, "Le passage du vernaculaire à l'arabe standard à l'école chez l'enfant algérien de 5 à 7 ans", *in De la didactique des langues* (op.cit.), p.244.

rapport à la norme écrite arabe. Mais le problème se pose aussi à propos des noms des arabophones, relevant des langues parlées. A propos de cette "identité onomastique", l'universitaire algérien Farid Benramdane s'interroge à juste titre : "Les noms propres algériens de lieux ou de personnes réconcilient-ils les Algériens avec eux-mêmes ou restera-t-il indéfiniment la marque indélébile de refoulés historiques qu'il faudrait assumer et réactualiser pour le bien - être du sujet algérien ?"[1]

De nouvelles perspectives

La minorisation des langues parlées, transmise par la tradition et reprise par les pouvoirs du Maghreb se situe aujourd'hui dans un contexte de grands bouleversements linguistiques et sociaux.

Les politiques d'arabisation ont redonné une place importante à la langue arabe moderne, mais celle-ci n'a pas supplanté la langue française dans ses usages majeurs, économie, banque, échanges, voire administration. Ces politiques ont atteint leurs limites : ainsi l'enseignement des sciences en arabe dans le secondaire se heurte à l'enseignement de ces matières en français dans le supérieur : aller au-delà et les arabiser à ce niveau pose le problème de leur environnement international. A ce stade, un recul du français se ferait plus au bénéfice de l'anglais que de l'arabe.

D'autre part, la langue arabe ne s'est pas non plus imposée comme langue parlée. Une certaine unification s'est opérée dans les parlers régionaux, généralement sur le modèle de la capitale. La langue arabe moderne étant connue de la majorité des enfants, des mots de son vocabulaire, relayés par les médias, passent dans le langage courant et contribuent à un rapprochement des deux langues. Il est possible qu'à plus ou moins long terme, une fusion se produise, laissant place à une différence de niveaux de langues analogue à ceux qui existent en français et en anglais, par exemple. Cette issue ne peut guère englober les langues berbères, hormis leur vocabulaire : c'est pourquoi la survie de ces langues doit être l'objet d'une action volontariste, à quoi s'emploient de nombreuses associations. Dans cette hypothèse, à côté d'une langue arabe classique structurée analogue à notre latin, se développerait une langue arabe médiane entre écrit et oral, admettant des modifications dans la grammaire et la sémantique : langue dont certaines réalisations sont déjà à l'oeuvre, en Egypte et au Moyen-Orient.

Enfin le développement continu des médias met en contact toutes les langues : des parlers villageois aux langues internationales, l'oreille passe constamment. Toutes les langues vivent dans une coexistence

---

[1] Farid Benramdane, "L'Etat-civil en Algérie : à propos des noms propres algériens", *El Watan*, 10/01/99.

intense et ne cessent de s'interpénétrer. De ce fait, les analyses anciennes doivent tenir compte.

Dans ce contexte, peut-on encore parler de *stigmatisation par l'oralité*? Certes, on assiste à l'extraordinaire vitalité des langues parlées au Maghreb. Celle-ci se manifeste, non seulement dans l'usage quotidien exclusif de ces langues, mais aussi dans leur dynamisme qui s'exprime dans le théâtre, dans la chanson, où rai et rap deviennent le moyen d'expression privilégié des sociétés, de la jeunesse en particulier. Dans une interview récente, l'un de ces chanteurs disait : "Nos jeunes préfèrent écouter le rap que de suivre le journal télévisé. En outre le rap dévoile les tares de la société. Il dévoile très souvent la situation amère de cette jeunesse avide d'évasion et de loisirs... Notre credo est d'aborder des thèmes à forte connotation revendicative"[1]

La dévalorisation des langues parlées est actuellement entretenue par les pouvoirs politiques du Maghreb, à des degrés divers, et en dépit de quelques déclarations lénifiantes. Ces pouvoirs, contestés à plusieurs titres, relaient en quelque sorte le mépris colonial dont ont été enveloppées ces sociétés, dans leur identité et dans leurs langues. La solution adoptée, de revaloriser la langue écrite au détriment des langues parlées, a été mal ressentie en profondeur et demeure comme une blessure jusqu'à ce jour. Il est certain que ces pouvoirs gagneraient en popularité s'ils adoptaient vis-à-vis des langues parlées une attitude positive de reconnaissance et de respect. L'attitude inverse induit au contraire leur rejet.

L'une des raisons souvent invoquées par ces pouvoirs a été le souci de maintenir unité et cohésion nationales en oeuvrant à l'unification linguistique. Du pluralisme linguistique est redoutée la fragmentation politique. L'expérience des années d'indépendance n'a pas confirmé cette crainte, la conscience d'unité nationale étant bien établie. Cette crainte est au contraire fondée sur une fausse perception des réalités. Le développement des sociétés passe par celui de l'esprit démocratique. Celui-ci à son tour comporte l'acceptation du *pluralisme* réel des sociétés, y compris dans le domaine des langues : le rôle du pouvoir politique en démocratie n'est pas d'ignorer le pluralisme, encore moins de tenter de le réduire par voie autoritaire, mais d'en garantir l'existence par l'établissement de règles permettant dialogue et coexistence. L'abandon du mépris dans lequel ont été tenues jusqu'à présent les langues parlées serait une étape importante du développement humain des pays du Maghreb.

Ecole des Hautes Etudes
Paris

---

[1] White Men, groupe de chanteurs rap, interview dans *El Watan* du 20/01/99.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 15-24

STIGMATISATION LINGUISTIQUE DE L'ARABE ALGÉRIEN
LE MARQUEUR SEXUEL

DALILA MORSLY

> Le langage des femmes comme le langage des hommes fait sens.
>
> Françoise Colin, 1992, p.14

La situation de plurilinguisme que connaît l'Algérie offre de nombreuses occasions d'observer des phénomènes de stigmatisation linguistique. Les politiques linguistiques qui se sont succédé, en particulier depuis l'occupation française (1830) ont toujours opté pour un statut inégalitaire des langues conduisant à la minoration de certaines langues aux dépens d'autres. Un tel contexte débouche nécessairement sur la construction de représentations et de jugements linguistiques.

Instituée langue officielle de la colonie, lors de l'occupation française (1830-1962), le français bénéficie d'attributs positifs : tout le paradigme des désignations et qualificatifs mis en œuvre en Métropole pour soutenir la "nationalisation" du français et la "soumission" des langues régionales est repris dans le contexte colonial. Par contre, les langues des colonisés supportent tous les attributs généralement utilisés pour minoriser et discréditer une langue. L'arabe classique est stigmatisé comme langue "gutturale", "difficile" (*id est* "incompréhensible"), "archaïque"; l'arabe dialectal et le berbère comme dialectes (avec les connotations péjorantes que le terme prend dans ce type de production discursive) ou patois "grossiers", "vulgaires", "barbares". On retrouve, là encore, les termes utilisés dans le rapport Barère et le rapport Grégoire

pour disqualifier les langues régionales et justifier la promotion du français comme langue nationale de l'hexagone[1].

L'émergence de l'arabe classique comme langue nationale au moment de l'indépendance ouvre de nouvelles possibilités de stigmatisation : le français est discrédité comme "langue du colonisateur", comme "langue de la tchi-tchi". Ce néologisme : *tchi-tchi* apparaît chez les jeunes pour désigner ceux d'entre eux qui appartiennent à des couches sociales aisées et qui ont tendance à davantage parler français que leurs camarades de la "bouhi" c'est-à-dire des couches sociales défavorisées. La tendance à utiliser le français dans la vie quotidienne, domaine de communication "réservé" aux langues maternelles (arabe dialectal et berbère) est particulièrement stigmatisée chez les garçons qui se trouvent désignés comme des *papichas* ("fils à papa").

Mais les langues qui ont été le plus souvent et le plus systématiquement soumises à stigmatisation au cours de l'histoire linguistique de l'Algérie, sont, bien entendu, le berbère et l'arabe dialectal. Nous avons choisi, dans le cadre de ce travail, d'examiner certains aspects de la stigmatisation qui frappe l'arabe dialectal.

Après avoir rappelé les différentes formes –souvent d'ailleurs, déjà mises en évidence par de nombreux chercheurs s'intéressant aux situations sociolinguistiques en pays arabophones et surtout en pays maghrébins– que prend cette stigmatisation, après avoir rappelé les paramètres socioculturels sur lesquels se construit la minoration du dialectal, nous nous arrêterons plus précisément sur l'opposition masculin / féminin pour voir quelles formes de stigmatisation s'organisent autour de cette opposition.

De la stigmatisation du dialectal

Le Maghreb hérite, et l'Algérie qui nous retiendra plus particulièrement ici, de la diglossie traditionnellement caractéristique de l'ensemble des pays arabophones où une variété d'arabe dit classique ou moderne (AC dans la suite de cet article) est réservée aux situations de communication formelle et aux situations de communication écrite tandis qu'une autre, caractérisée par une importante diversité régionale est utilisée à l'oral essentiellement, pour la communication quotidienne (AD dans la suite de cet article). La sociolinguistique maghrébine a régulièrement mis en évidence cette situation créatrice d'inégalité linguistique qui tend à survaloriser l'arabe classique aux dépens de la langue du quotidien régulièrement stigmatisée comme sous-langue, voire non langue, langue vulgaire, commune, populaire (en arabe *dardja* ou *amma*). C'est bien un statut de langue minorée qui est réservé à l'arabe dit parlé ou dialectal.

---

[1] Pour plus de précisions sur le discours colonial sur les langues, cf D. Morsly, 1988

Khaoula Taleb-Ibrahimi (1995, p.67) note que la minorisation des dialectes est une tradition dans les pays arabophones et que ceux-ci sont "*perçus comme des déviations vulgaires de la seule véritable et belle langue des Arabes qui ne peut être que celle du Texte puis des écrivains consacrés*". Elle ajoute que "*cette minorisation peut aller jusqu'à la stigmatisation et au rejet*". Elle rappelle par exemple que le Congrès d'arabisation qui s'est tenu à Tripoli en 1975 a interdit "l'usage des dialectes" et qu'un des responsables de l'arabisation, en Algérie a pu déclarer : "*les dialectes sont le cancer de l'arabe, il faut les combattre*". Il ne s'agit pas là de simples mots, on peut véritablement parler de chasse au dialecte : celui-ci qui ne peut, bien sûr, être interdit de la conversation est cependant exclu de tout le cursus scolaire et de la recherche universitaire. Par ailleurs, des revues contenant des articles sur le dialecte ont été interdites de parution, des thèses n'ont pu être menées à bien à cause de l'intervention autoritaire de l'administration universitaire qui ne voulait pas entendre parler d'études portant sur les dialectes (D. Morsly, 1986). Il serait trop long de rappeler ici toutes ces anecdotes qui illustrent combien le dialecte peut être stigmatisé. On se reportera à l'article de M. Benrabah (1993) qui en dresse un certain inventaire pour montrer comment "*l'imposition de l'arabe classique dans les domaines "prestigieux, et la présentation de l'arabe algérien et du berbère comme ses "subalternes", illustre bien la relation d'inégalité et de différence de statut social accordé à ces derniers.*"

Cette analyse de la diglossie, dans le contexte algérien, que l'on retrouve aussi dans les études tunisiennes (Cf. par exemple, les travaux de F. Laroussi, 1993) et dans les études marocaines (Cf. par exemple, les travaux de A. Boukous, 1996) qui, au-delà de la description proprement linguistique et sociolinguistique, tentent de mettre en évidence les ressorts idéologiques et les enjeux qui sous-tendent la situation diglossique, apparaît de plus en plus souvent comme une contestation du statut hégémonique de l'AC et de la minoration des langues maternelles qui en découle. Cette présentation des faits linguistiques en domaine arabophone constitue un phénomène nouveau dans la tradition des études arabes qui a le plus souvent consisté à célébrer l'AC comme seule "véritable langue", qui a intériorisé, entériné et participé à ancrer dans les imaginaires l'inégalité entre les deux variétés, celle dite "haute" et celle dite "basse" pour reprendre les termes de Ferguson. Les dialectes ont peu préoccupé les grammairiens et linguistes des pays arabophones.

M. Belkaïd (1986, p.3), dans sa thèse, se dit "frappé", à l'examen des études traditionnelles consacrées au domaine arabe, "*par le mépris dans lequel sont tenues les études de dialectologie arabe*". Avant lui, J. Cantineau regrettait que l'étude des dialectes soit négligée par les chercheurs arabisants :

> "Surtout nous manquons d'arabisants dialectologues. Les Arabes ont créé depuis le début du siècle dernier, par un puissant mouvement de renaissance et d'adaptation, une langue arabe classique moderne, apte à tous les usages intellectuels, et en théorie

> compréhensible d'un bout à l'autre du monde arabe. Ainsi ils méprisent les dialectes, langages du bas peuple qui ne peuvent que gêner l'expansion de l'arabe classique moderne et le contaminer, et qui, par leur diversité rompent l'unité du monde arabe. Peu d'entre eux consentent à publier des travaux sur les dialectes... et c'est d'autant plus regrettable qu'ils sont mieux placés que quiconque pour des études de ce genre." (1960, p.277-278)

La plupart des études consacrées aux situations linguistiques de langue arabe évoquent pour expliquer ce manque d'intérêt pour les dialectes, l'envoûtement qu'exerce l'AC (on parle de magie, de mythe) essentiellement deux séries d'arguments.

– La première série a trait au lien historique entre l'AC et l'événement religieux qu'a constitué l'apparition de l'Islam. Ce point est sans cesse évoqué. Nous le rappellerons brièvement : G. Grandguillaume (1983, p.24) écrit que la langue arabe est "*historiquement consacrée par le fait de la révélation coranique*" et utilise les termes de "*sélection divine de la langue arabe*" pour expliquer le rapport que les locuteurs arabophones entretiennent avec l'AC. La même idée est développée par K. Taleb-Ibrahimi (1995, p.102) :

> Le dogme de la langue arabe, langue de Dieu, langue d'essence divine est omniprésent et partagé par la quasi-totalité des locuteurs, toutes catégories confondues.

L'arabe donc permettrait l'ancrage identitaire dans l'islam et l'inscription communautaire par l'édification de la *oumma*. Mais il conviendrait de confronter cet imaginaire avec celui des arabophones non musulmans et celui des musulmans non arabophones et par exemple les nombreux berbérophones qui ne parlent pas l'arabe mais n'en ont pas moins un fort attachement à la religion musulmane.

– La seconde série d'arguments concerne le fait que l'AC s'écrit, ce qui n'est pas, ou ne serait pas, le cas de l'AD. Ces arguments ont été aussi abondamment développés et continuent de l'être. De ce point de vue l'AC, soutenu en outre par une tradition calligraphique mystique et célébrée pour son esthétique bénéficierait d'une supériorité indéniable sur l'AD, langue de l'oralité, langue du quotidien. A cela s'ajoute un autre argument intéressant pour qui cherche à comprendre comment se mettent en place les phénomènes de valorisation / minoration linguistiques, c'est celui évoqué par N. Anghelescu (1995, p.19-20) et qui repose sur la structure même de la langue. La langue arabe, on le sait, est fondée sur un système, fortement productif, de combinaison racine / schème qui oblige à une interrogation constante au plan grammatical, comme au plan lexical sur la racine originelle, sur en fait l'étymologie. Ce fonctionnement, nous dit N. Anghelescu,

> favorise l'esprit étymologisant, favorise un certain type de comportement mythique en rapport avec la langue et au-delà d'elle.

Ce système qui permet de différencier l'AC

> non seulement des autres types de langues mais, en même temps, (le) sépare dans une certaine mesure des dialectes parlés qui ont perdu ce sens de la racine,

constitue une réponse à la tragique question des origines.

On voit comment une caractéristique intrinsèque de la langue : la structure en racines et schèmes est symboliquement investie pour renforcer un argumentaire qui en réalité voile le fonctionnement réel d'une politique linguistique.

On voit aussi comment, dans l'ensemble de ce dispositif argumentaire, une fois de plus, des événements historiques ou des valeurs culturelles ou esthétiques sont instrumentalisés pour asseoir et pérenniser un processus de domination linguistique sans tenir compte de la réalité linguistique changeante, mouvante. Il y a eu et il y a aujourd'hui des productions écrites en AD qui tendent, d'ailleurs, à se développer, dans le domaine de la poésie, par exemple. La créativité culturelle en AD que M. Benrabah, dans l'article déjà cité, recense avec précision connaît, en outre, ces dernières années, en Algérie, un essor important. Ceci constitue, qu'on le veuille ou non, une forme de revalorisation de l'AD, soutenue aussi par de nouveaux discours sur cette variété traditionnellement et institutionnellement minorée. Ceci témoigne, dans le même temps, d'une "désacralisation" de l'AC.

Sans nier l'importance de ces aspects symboliques dans la construction identitaire il ne faut pas omettre d'insister sur le fait que nous avons à faire à des aménagements linguistiques et essayer de mettre en évidence les enjeux de pouvoirs qui motivent ces choix : comme le montre G. Grandguillaume, l'arabisation, en Algérie, mais sans doute aussi plus largement au Maghreb, c'est-à-dire l'imposition de l'AC est d'abord une "politique de méfiance à l'égard des langues maternelles". Elle est aussi la manifestation des enjeux géopolitiques qui se débattent dans cette région : rattachement au Moyen-Orient arabe ou à l'espace européen. Les mesures récentes de généralisation de la langue arabe en Algérie et la tentative d'introduire l'anglais dans l'enseignement primaire, contre le français, sont des signes indéniables de ces conflits.

La stigmatisation du dialectal s'inscrit donc dans ce contexte de langue dominante/langue dominée qui résulte à la fois d'un héritage anthropologico-culturel et de nécessités déterminées par les politiques linguistiques d'aujourd'hui.

De la stigmatisation interne au dialectal

Mais la stigmatisation du dialectal n'agit pas seulement au niveau de la relation langue dominante (AC) / langue dominée (AD). Il existe aussi une stigmatisation interne aux variétés dialectales qui se trouvent mises en concurrence par les locuteurs qui leur attribuent des valeurs positives ou négatives. En effet, les dialectes ne recevant pas de cotation sur le marché linguistique dominant (occupé soit par l'AC pour tout ce qui est de la promotion politique, idéologique, religieuse, soit par le français pour ce qui est de la réussite sociale économique,

technologique et scientifique), des locuteurs ou groupes sociaux s'érigent en évaluateurs linguistiques et déterminent la valeur de leurs propres parlers ainsi que celle des autres parlers. Nous avons déjà mis en évidence cette aptitude des locuteurs à juger des variétés linguistiques c'est-à-dire d'une part à leur attribuer une indexation socioculturelle, d'autre part à identifier les marqueurs qui pour eux fondent cette évaluation (Cf D. Morsly, 1990)

L'évaluation repose sur un premier paramètre : l'opposition ville / campagne. Cette opposition, selon nous, a pris le relais de l'opposition traditionnelle nomade / sédentaire par laquelle les linguistes décrivent traditionnellement la situation sociolinguistique du Maghreb. L'apparition des parlers dits sédentaires correspondrait à la première vague d'arabisation du Maghreb (VIIe et VIIIe siècles). Cette arabisation a surtout touché les centres urbains. La constitution des parlers dits nomades correspondrait à la seconde vague (à partir du IIe siècle) menée essentiellement par des tribus arabes nomades. Cependant, il est difficile de parler d'unité de ces deux ensembles. P. Marçais considère que de nombreuses variétés de parlers sont susceptibles d'être qualifiées de "*nomades*" et que compte tenu de la "*grande dispersion géographique des cités*", des "*vicissitudes du passé historique*", de la "*constitution ethnique et sociologique des villes et des villages*" on est amené à distinguer "*selon les régions parmi les parlers sédentaires, des parlers citadins, des parlers ruraux, des parlers villageois, des parlers montagnards*". Donc de la diversité au sein de chacun des deux ensembles. Au fil du temps, cette diversité n'a pu que s'accentuer ou en tout cas subir de grandes mutations et l'on peut douter avec M. Belkaïd (1996), de la pertinence de cette présentation qui a, néanmoins, le mérite d'éviter la schématisation. L'urbanisation intense qui caractérise l'Algérie de la post-indépendance (plus de 50% de la population est concentrée dans les villes contre environ 10% à l'indépendance), entraîne une interaction encore plus grande des variétés qui perdent de leur identité. Le paysage linguistique urbain se recompose, les vieux parlers citadins s'évanouissent, les parlers ruraux s'imprègnent des autres parlers. Tout ceci aiguise l'activité métalinguistique des locuteurs qui, plus que jamais, comparent leurs usages, les évaluent, tentent de situer l'identité régionale ou socioculturelle de leurs interlocuteurs.

La stigmatisation qui se pratique ici est surtout, on l'a dit, le fait des locuteurs eux-mêmes. Cela ne signifie pas, cependant, qu'elle ne se nourrit pas des idées reçues et préjugés à la fois sur les ruraux et sur les citadins. Il y a en effet une sorte de balance entre les uns et les autres. Les citadins jugent les ruraux arriérés, retardataires, ce sont les connotations contenues dans les termes : [ʻurubiyya] "arabes", "nomades", "ploucs" ou [kwava] pluriel de [kavi] "cave" (français argotique). Pour les ruraux, les citadins sont efféminés : [mriwat] "petites femmes".

Les marqueurs retenus sont le plus souvent phonologiques. On peut citer :

– la réalisation de l'affriquée [ts] du phonème /t/ est donnée comme un signe de citadinité tandis que [th] est donnée comme rural, ce qui correspond à la répartition traditionnelle de ces variantes, mais joue ici le

rôle de marqueurs permettant la stigmatisation : [shab tsi-tsi] "ceux de tsi-tsi", par exemple, lorsqu'on parle des Constantinois ou des Tlemcénien.

– [r] affaibli avec peu de roulement est considéré comme une infirmité articulatoire ou une coquetterie typiquement citadine et est stigmatisé en tant que tel.

– [g] variable traditionnellement rurale et correspondant à [q] plus citadin est régulièrement stigmatisé par les citadins.

L'indexation stigmatisante dépend évidemment de qui parle, à propos de qui, dans quels contextes et une enquête plus systématique de ces phénomènes devrait s'effectuer en prenant en compte tous ces paramètres.

Variable sexuelle et stigmatisation

Bien que la place de la variable sexuelle n'ait pas encore complètement été explorée dans l'ensemble des sciences sociales et humaines, son importance comme facteur de différenciation sociale, est régulièrement affirmée et l'on sait, comme le note A. Pillon (1998), qu'il "*ne s'agit pas en l'occurrence seulement de différenciation, mais aussi d'inégalité sociale, dont les femmes, faut-il le préciser, font les frais, en particulier dans les domaines économique et social*".

Armée de cette évidence, la sociolinguistique tente de montrer quelles incidences ont, sur les langues, sur la variation linguistique, les rapports sociaux de sexe. De nombreux travaux portant sur de différentes langues ont situé les manifestations linguistiques de la variation découlant de la différence de sexe. Les études consacrées aux dialectes maghrébins n'ont pas manqué de signaler de telles variations.

Ainsi pour ce qui est de l'arabe dialectal algérien on a pu noter des variations se situant au niveau phonétique/phonologique, au niveau morpho-syntaxique et au niveau lexical. Des remarques partielles portent sur les comportements différents entre hommes et femmes en ce qui concerne le choix des langues ou des variétés de langue dans l'interaction langagière. Ainsi, les femmes auraient tendance, à niveau scolaire et culturel égal, à recourir davantage au français que les hommes ; à l'AC plus que les hommes dans les situations de communication formelle. Rien n'a été encore dit dans ce contexte linguistique des différences qui peuvent apparaître aux niveaux énonciatif et discursif. La question reste à explorer.

Pour en revenir aux différences phoniques, morpho-syntaxiques et lexicales bien repérées on présentera d'abord, dans le tableau ci-dessous, quelques uns des exemples phoniques le plus souvent répertoriés.

	Femmes	Hommes
/t/	[ts] fort (Tlemcen, Alger)	[t]
/r/	[r] faiblement roulé	[rr](fort)
/d/ emphatique	[t] emphatique	[d] emphatique
/k/	[tch] (Jijel)	[k] (Jijel)

On voit que les affriquées semblent apparaître plus souvent chez les femmes dont le parler se caractérise aussi par une tendance à l'affaiblissement des battements pour /r/, à l'affaiblissement de l'emphase ou, le fait est bien connu pour Alger, à la réalisation emphatique dentale sourde là où les hommes réalisent une dentale emphatique sonore. L'exemple cité jusqu'à la caricature est celui de [bjet] "blanc" ou [betta] "blanche" avec [t] nettement emphatique, dans [charba betta] soit "soupe/chorba blanche", variante culinaire très algéroise de la célèbre et classique soupe rouge que l'on retrouve dans l'ensemble du Maghreb. Par ailleurs, la conservation partielle des diphtongues généralement bien affaiblies dans les dialectes maghrébins par comparaison avec l'AC, est donnée comme une autre caractéristique de certains milieux citadins féminins.

D'autres faits, morpho-syntaxiques, sont cités comme :

– Des formes de pluriel qui se distribueraient différemment en fonction de l'appartenance sexuelle des locuteurs. Ainsi :

• /hammam/ "bain" : pluriel F : /hmaim/; pluriel M :/hammamat/

• /drahem/ "argent" : pluriel F : /derhamen/; pluriel M /drahem/

– Les diminutifs seraient beaucoup moins utilisés par les hommes que par les femmes ; ce dernier fait, signalé aussi pour d'autres langues, serait à mettre en relation avec le fait que les diminutifs appartiennent au registre du *baby talk* qui, c'est bien connu, est l'apanage des femmes!

Quelle vitalité ces différences ont-elles dans la réalité des pratiques linguistiques des Algériens d'aujourd'hui? Pour répondre à la question sérieusement, il faudrait que soient entreprises des enquêtes sérieuses et de grande envergure. En tout état de cause, on constate que dans les représentations des locuteurs des connotations de féminité ou de masculinité sont effectivement associées à certaines variantes, que certaines réalisations sont indexées comme féminines et fortement stigmatisées lorsqu'elles apparaissent chez les hommes.

Nous avons enregistré au cours de réunions familiales ou amicales un nombre de réactions qui illustrent bien cette tendance. Les principaux marqueurs que nos informateurs identifient comme caractéristiques du langage des femmes et dont ils estiment, par conséquent, qu'ils sont mal venus dans la bouche des hommes sont les suivants :

– Les diminutifs : sous l'effet de la stimulation collective, de nombreux exemples sont donnés comme ne devant pas ou ne pouvant être produits par des hommes : /fnidjel/"petite tasse"; /sRiwer/ "petitou"; /kwijes/"petit verre"; /tbisi/ "petite assiette"; /kbiwer/ "grandet"; /qtiyat/ "chaton"; /kliyeb/ "chiot"; /qhiwa/ "petit café"; /rwidzel/ "petit homme" ...

– Des exclamations ou onomatopées comme /bouh/ (algérois); comme /ahawdji/ (oranais surtout) qui s'emploie dans une situation grave (quelque chose comme "malheur").

– Des anathèmes et malédictions comme :

• /i'azik fi rasek/ "que des condoléances te soient présentées pour ta mort"

• /isewwed sa'dek/ "que ton bonheur soit assombri"

• /isewwed hlaysek/ "que tes oripeaux soient assombris"

– La non distinction entre masculin et féminin pour le pronom personnel de la seconde personne : [enta] "tu" masculin/[tu] "féminin". Cette distinction est, on le sait, réalisée dans certaines régions et réduite à un seul pronom : [enti] dans d'autres. L'utilisation de [enti] pour un homme est sentie par certains Algériens comme "féminin" et stigmatisée en tant que tel : [machi rjal] "ceux qui disent cela ne sont pas des hommes" ou [radjel li ikhalihum iqulu lu *enti* wach bqalu] "un homme qui accepte qu'on lui dise *enti* qu'est-ce-qui lui reste?"

Chacun des exemples cités était accompagné d'un jugement "un homme ne dit pas...", "c'est mal vu pour un homme quand ils utilisent de façon courante..." soutenu par des rires témoignant de la réaction qui pourrait accompagner l'émission de telles productions linguistiques par des hommes, à moins, bien entendu, qu'il ne s'agisse, de leur part, de citations tendant à "singer" le parler des femmes. Toute la mise en discours de ces citations renforce la stigmatisation.

Celle-ci est très forte et les termes pour désigner l'émetteur de telles "incongruités" sont les mêmes que ceux qui désignent les hommes *soupçonnés* d'homosexualité,. Il s'agit, par exemple, de /mriwa/ composé du lexème /mra/ "femme" et d'un affixe péjoratif ce qui correspondrait au français "femmelette" ; il s'agit aussi d'expressions du type /fih riha/, /fih mes/ "il y a en lui une odeur, un air" que l'on pourrait rendre, en français par quelque chose comme "il en est". On voit comment un glissement s'effectue : les marqueurs linguistiques autorisent la stigmatisation d'un individu ou d'un groupe car il s'agit bien de jeter le discrédit. L'homosexualité, en effet, masculine en particulier, n'est pas très tolérée dans ce contexte culturel, fortement marqué par le patriarcat et le machisme. Ceux-ci jouent le même rôle d'assignation sociale que des comportements gestuels ou vestimentaires, puisque ainsi que l'écrit, Thierry Bulot (1996, p.224) : "Il n'est pas de communauté humaine qui ne produise de stigmatisation où évidemment la vêture a sa part".

Université d'Angers

BIBLIOGRAPHIE

Anghelescu Nadia, 1995, *Langage et culture dans la civilisation arabe*, L'Harmattan,Paris.

Belkaid M., 1986, *Le parler arabe de Ténès* (Algérie), Thèse de Doctorat d'Etat, Paris V-Sorbonne.

Belkaid M., 1996, "Alger plurilingue", *in Plurilinguismes* n°12, CERPL, Paris V-Sorbonne.

Benrabah M., 1993, "L'arabe algérien véhicule de la modernité", *Minoration linguistique au Maghreb, Cahiers de linguistique sociale* n°22, Université de Rouen, pp. 33-43.

Boukous A., 1995, *Société, langues et cultures au Maroc*, Faculté des lettres et sciences humaines, Rabat.

Bulot T., 1996, "Stigmatisation et vêture urbaine à Rouen. Mise en mots d'une urbanisation", *Se vêtir pour dire*, Université de Rouen.

Cantineau J., 1960, *Etudes de linguistique arabe*, Klincksieck, Paris.

Colin F., 1992, *Le langage des femmes, Les cahiers du GRIF*, Ed. Complexe, Bruxelles.

Grandguillaume G., 1983, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose.

Laroussi F., 1993, "Processus de minoration linguistique au Maghreb", *Cahiers de linguistique sociale* n°22, Université de Rouen, pp. 45-56.

Morsly D., 1986, "La linguistique en Algérie ou les déboires d'une discipline", *Les sciences sociales en Algérie*, Alger, OPU, pp. 246-255.

Morsly D., 1988, *Le français dans la réalité algérienne*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris V Sorbonne.

Morsly D., 1990, "Attitudes et représentations linguistiques", *La linguistique*, vol. 26, fasc. 2, pp. 77-86.

Pillon, A., 1998, "Sexe", *Sociolinguistique*, M. L. Moreau, Ed. Mardaga, Bruxelles, pp. 258-265.

Taleb-Ibrahimi K., 1995, *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Ed. El-Hikma, Alger.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 25-34

PARLER FÉMININ ET STIGMATISATION SOCIALE AU MAROC

OUAFAE MOUHSSINE

La façon dont l'individu parle révèle le plus souvent son appartenance à un groupe, une ethnie ou une classe sociale. Elle montre aussi son rang social et son rôle au sein du groupe. En effet, la langue n'échappe pas à l'organisation sociale et à la stratification qui la sous-tendent. Partant de ce constat, le sexe ou le genre constitue également un élément de différenciation des locuteurs. Le genre, masculin ou féminin, peut être un facteur déterminant pour le langage, autant que l'âge, la classe ou l'ethnie.

Parler du genre en matière de langage, ne signifie pas que la langue change selon le sexe du locuteur, mais que le parler et le rapport à la parole peuvent être différents selon le genre. Aussi bien dans l'imaginaire collectif que dans le cadre de la production scientifique, le langage est perçu et analysé, comme étant "spécifique" à l'un ou l'autre sexe. On estime que les femmes parlent d'une manière propre à elles, différente de la manière des hommes. Cette différence supposée ou réelle, était souvent expliquée par la différence biologique et plus tard sociale. Le parler féminin serait ainsi marqué par une différenciation d'ordre social, elle-même fondée sur une différenciation d'ordre biologique.

Le genre dans la recherche sociolinguistique

C'est sous l'impulsion des recherches féministes durant les années 70, qu'un intérêt particulier a été accordé au rôle sexuel et à sa signification dans l'usage de la langue[1]. C'est surtout dans la recherche anglo-saxonne, en particulier américaine, que cette problématique a été largement développée[2].

Les recherches actuelles sur le langage se basent sur le postulat selon lequel, le langage lui-même est déterminé par les structures sociales, et par le rang qu'occupe le locuteur dans la société. Plusieurs approches ont tenté d'expliquer cette distinction entre le parler féminin et le parler masculin, soit par un déterminisme biologique, dû à la nature et au corps de la femme, soit par un déterminisme social, appréhendé en termes de "domination sociale", et de "différenciation sociale".

La sociolinguistique, comme domaine de recherche, tente d'étudier l'usage que font les locuteurs de leurs langues dans un contexte donné, et suivant des situations de rôles et des domaines d'emploi. La variation linguistique est expliquée par les caractéristiques socioculturelles des locuteurs[3]. Qu'en est-il de l'usage de la langue et des fonctions sociales des sexes?

R. Lakoff et P. Fishman considèrent[4] que l'idiosyncrasie du parler féminin n'est que le reflet du statut de la femme au sein de la société, et de la domination qu'elle subit en tant que groupe subordonné. La socialisation et l'apprentissage d'une identité féminine conduisent à intérioriser les rapports sociaux de sexe, lesquels structurent le parler de chaque sexe.

L'approche culturaliste[5], quant à elle, considère que les caractéristiques du parler féminin relèvent moins du statut inférieur de la femme, mais plutôt de normes et de valeurs culturellement apprises et transmises; elles-mêmes résultats d'une distinction fondée sur le genre.

---

[1] A-M. Houbedine, "La différence sexuelle de la langue", pp. 3-30, *in: Langage et société*, n° 7, 1979.

[2] Entre autres, R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, New York: Harper and Row, 1975, E. Goffman, *Gender Advertisements*, Harvard University Press, Cambridge: Mass, 1979.

[3] A. Boukous, "La recherche sociolinguistique au Maroc", pp. 335-372, *in: Les sciences humaines et sociales au Maroc: Etudes et arguments*, Rabat: Université Mohamed V, IURS, 1998.

[4] R. Lakoff, *idem*, également, P. Fishman, "Conversational Insecurity", pp. 127-32, *in: Language: Social Psychological Perspectives.*, H. Giles et al (Eds.), Oxford Pergamon Press, 1980.

[5] D.N. Maltz, R.A., Borker, "A Cultural Approach to Male-female Miscommunication", in: *Language and Social Identity*, J. J. Gumperz (Ed), Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Enfin, l'approche interactionniste, développée par Bull et Swan[1] considèrent que le genre n'est pas un phénomène statique et figé, mais qu'il peut changer selon le contexte. Dans certaines situations, le genre est moins important que la classe ou l'ethnie. Ici, c'est le rôle social de l'individu qui prime sur le genre. C'est plutôt une question de pouvoir. L'individu qui détient le pouvoir indépendamment de son genre, utilisera le langage de l'autorité qu'il incarne.

Mais quel que soit le type d'approche adopté dans la compréhension et l'analyse de la distinction selon le genre, la référence reste implicitement le parler masculin comme "norme", au point ou le parler féminin est considéré comme une "déviance", un "défaut"[2]. L'appartenance à un groupe social "femmes" reconnu, le fait de parler dans un style qualifié par la société de "spécifiquement féminin", et de faire l'objet de stéréotypes reconnus par la communauté comme étant des défauts, nous amène à dire que le parler féminin est stigmatisé[3].

La recherche au Maroc dans ce domaine est à ses balbutiements. Très peu de travaux[4] se sont intéressés à la problématique du genre dans le parler féminin. La notion de genre ne se limite pas à la simple différence d'anatomie, mais renvoie au caractère culturel et social des rapports sociaux de sexes. En effet, les rôles assignés aux hommes et aux femmes dans une société donnée, ne relèvent pas d'un ordre naturel, fruit d'un déterminisme biologique, mais plutôt d'un ordre socioculturel, lui-même résultat d'un arbitraire culturel.

Mais peut-on considérer réellement qu'il existe une distinction nette entre le parler masculin et le parler féminin? Dans ce papier, il ne s'agit pas de s'interroger sur les fondements innés ou acquis de la différenciation sexuelle du langage, mais de comprendre les représentations à l'égard du parler féminin. Qu'en est-il au Maroc?

---

[1] T. Bull et T. Swan (Eds.), *Language, sex and Society, International Journal of the Sociology of Language*, n° 94, 1992.

[2] V. Aebischer et C. Forel, "Parlers masculins, parlers féminins ?", pp. 7-20, in: Eabischer V., A. Bondine, (et al), Paris: Delachaux et Niestlé, 1983.

[3] W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, Universty of Pennsylvania, 1972.

[4] Voir à ce propos, Fatima Sadiqi, "Language of women in the city of Fes, Morocco", pp. 187-204, *in:* Rhissassi Fouzia (dir.). *Le discours sur la femme.* Rabat: Université Mohamed V, Série Colloques et Séminaires, n° 65, 1997. Paru également in: *International Journal of the Sociology of Language, Sociolinguistic in Morocco*, n° 112, 1995

Ouafae Mouhssine

La stigmatisation sociale du parler féminin

Les travaux qui ont tenu compte de la variable sexe dans le langage, montrent que les femmes n'usent pas du même langage que les hommes. Une tendance générale se dessine dans ces études pour confirmer un grand nombre de stéréotypes sur les femmes. Les travaux de V. Aebischer sur les représentations à l'égard du parler féminin, montrent les perceptions suivantes : les femmes ont recours à plus de tournures indirectes, plus de formules de politesse, font appel à des euphémismes. Elles sont émotionnelles et gesticulent. Elle sont bavardes[1]. Pour le sens commun, le bavardage est une réalité féminine indéniable. Alors que pour l'homme, le bavardage est un phénomène rare, une option parmi d'autres. Le bavardage devient ainsi l'élément de la différence entre le masculin et le féminin. V. Aebischer considère cette stigmatisation comme une attitude raciste. Elle écrivait :

> "Cette attitude qui consiste à tenir des caractéristiques d'un groupe humain donné, de quelque nature qu'elles soient, pour des conséquences de ses caractéristiques physiques ou biologiste est raciste. (...) On comprendra ainsi que l'attitude raciste repose justement sur la confusion entre l'individu et le groupe (...). Par le biais de l'altérité, une différence entre hommes et femmes est posée en absolu. Et c'est cette différence qui situe les femmes en dehors de l'univers masculin. L'attitude raciste fait de la différence souhaitée une marque identifiable. Cette marque permet de ne pas se tromper, de ne pas se laisser avoir[2]."

Au Maroc, certaines interjections[3] sont perçues comme spécifiquement féminines, même si les hommes peuvent en user à un moment ou un autre : *wili wili* (oh la la!), *ishwini fik* (la mort sur toi), *haïe haïe* (oh la la!, ça alors). Les femmes usent de diminutifs, de mots reflétant leur état émotionnel. Elles poussent des cris pour marquer une surprise, un dégoût ou un rejet. Elles font appel à beaucoup d'euphémismes (*lam'ani*) et à de vieux dictons. Leur langage reflète surtout une sphère domestique et religieuse. Il est chargé de formules de politesse et marqué par de nombreuses formules religieuses : *rbi ykhalik* (que dieu te garde), *ybqi ster* (dieu nous préserve), *allah yslmek* (que dieu te protège). Les femmes usent souvent d'expressions comme *yak* (n'est-ce pas?), *wakha 'lik* (toi alors! Tu vas voir!), *washti* (tu vois!). Ces quelques exemples qualifient communément "la spécificité" du parler féminin.

---

[1] V. Aebischer, "Bavardages: sens commun et linguistique", pp. 173-187, *in*: Eabischer V., A. Bondine (et al.). Paris: Delachaux et Niestlé, 1983, p. 177.

[2] V. Eabischer, *idem*, pp. 179-180.

[3] Fatima Sadiqi, *idem*.

Le parler féminin a une connotation péjorative. Il est dégradant pour un homme de parler comme une femme : *tayhdar fhal lamra* (il parle comme une femme). Le parler des hommes en revanche exprime la virilité, l'exactitude et l'engagement, le franc parler : *klma dyal rjal* (parole d'homme), quand le parler des femmes est considéré comme hésitant, inconsistant: *lhadra dyal la'yalat* (le parler des femmes, ou parole de femmes peut avoir plusieurs sens : le bavardage des femmes, parole de femme dans le sens de manque de sérieux, etc.). Le parler féminin est perçu comme une "anomalie", une "déficience" par rapport à une norme linguistique, une norme masculine.

Le parler féminin reflète la dimension symbolique des relations de genre. C'est par le biais de *l'habitus sexué*[1] que la différenciation entre le masculin et le féminin s'opère. Mais cette distinction n'explique pas pourquoi le parler féminin est dévalorisé, stigmatisé, et requiert moins de qualités aux yeux de la communauté. Est-ce la différence biologique, à travers les substances corporelles qui sert de fondement et de légitimation aux discriminations sociales envers les femmes?[2]

Cette situation de minoration des femmes, de leur parler et de leur parole, se reflète au quotidien, dans les perceptions et les comportements. Le parler féminin est aussi stigmatisé que peut l'être le parler d'une minorité ou d'un groupe social. Il est sujet à des stéréotypes. Les femmes constituent un groupe social dominé, stigmatisé, par conséquent, socialement subordonné. P. Bourdieu a apporté un nouvel éclairage à la problématique de la domination symbolique. Les concepts de marché linguistique et de capital symbolique ont enrichi l'analyse de la circulation des biens symboliques dans une économie des échanges linguistiques. Et plus récemment, la notion de violence symbolique, aborde l'approche des relations de genre, régies par ce que Bourdieu appelle le *paradoxe de la doxa*:

> "J'ai (...) toujours vu dans la domination masculine, et la manière dont elle est imposée et subie, l'exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce que j'appelle la violence symbolique (...). Cette relation sociale extraordinairement ordinaire offre ainsi une occasion privilégiée de saisir la logique de la domination exercée au nom d'un principe symbolique connu et reconnu par le dominant comme par le dominé, une langue (ou une prononciation), un style de vie (ou une manière de penser, de parler ou d'agir) et, plus généralement, une propriété distinctive, emblème ou stigmate, dont la plus efficiente symboliquement est cette

---

[1] P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris: Seuil, collection Liber, 1998.

[2] Voir à ce propos, F. Héritier, *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*, Paris: Odile Jacob, 1996. Egalement, M. Godelier, *La production des Grands Hommes*, Paris: Fayard, 1982.

propriété corporelle parfaitement arbitraire et non prédictive qu'est la couleur de la peau[1]".

Le parler entre l'interdit et le toléré

Des lignes de démarcation virtuelles sont inscrites dans la langue de tous les jours. Etre femme, c'est d'abord respecter ces frontières linguistiques et ne jamais les transgresser, au risque de perdre son identité féminine, et d'être assimilée à l'identité masculine. Le mélange des genres n'est pas toléré. Il l'est encore moins dans le langage utilisé. Une anecdote révèle comment le parler définit le genre de son locuteur. Les habitants de Fès sont réputés par leur parler citadin spécifique, qui se caractérise par la "politesse", le "snobisme", la "délicatesse", exactement à la manière du parler féminin. Les habitants de Berrechid[2], quant à eux, ont un parler plutôt du terroir, un peu rustre. Voilà qu'une Fassie (habitante de Fès) et sa fille en visite à Berrechid, se rendent au hammam. Une fois dans la salle chaude, une habitante de Berrechid s'approche d'elles et leur demande de lui faire une place, s'exprimant dans le parler de la région. La Fassie se tourna alors vers sa fille et lui dit : "Partons ma fille. Je crois qu'on s'est trompé de lieu, c'est un hammam pour homme!".

On voit bien à travers cette anecdote, que le parler révèle non seulement l'appartenance régionale, le rang social, mais peut également révéler le genre du locuteur. Les mots tabous sont rarement prononcés par une femme. L'usage interdit aux femmes d'employer des mots relatifs au sexe, au moment où l'homme peut en user librement, chose qui pourrait même montrer sa virilité et son identité masculine.

Même dans la manière de saluer, la distinction selon le genre est de rigueur. Ainsi, il semblerait que les femmes ne doivent pas user de la formule "*assalamu alaykum*" (la paix sur vous), mais employer *sbakh lkhir* (bonjour), *msa' lkhir* (bonsoir). Bien entendu, cette interdiction ne figure dans aucune loi islamique. Cependant, cette remarque est à maints égards significative, quant à l'importance de la différenciation sexuelle dans l'usage de la langue.

---

[1] Pierre Bourdieu, *idem*, pp. 7-8.

[2] Berrechid est situé à environ une trentaine de kilomètres de Casablanca sur l'axe de Casablanca-Marrakech.

Espaces et paroles

Du fait du rôle reproductif des femmes et de leur cantonnement dans la sphère domestique, les femmes marocaines entretiennent des rapports particuliers à la parole, à la prise de parole. Dans des espaces comme le hammam, ou lors des fêtes de mariage ou des réunions de femmes, elles s'expriment librement, sans contrainte. Mais la sphère domestique, en principe espace féminin, est aussi régie par des codes d'usage, et soumise à des rapports de sexe. Dès que les hommes de la famille rentrent chez eux, les femmes de la maisonnée se taisent. Elles deviennent aphones en présence du père, du mari, ou de l'oncle. "Chut! Les hommes sont là!", tel était le signal qui signifiait aux femmes de faire l'économie de leur parole. Quand les hommes parlent, la langue des femmes devient fourchue, les mots se font rares, et finissent par se taire. Mais si elles persistent dans la prise de parole, des réflexions comme *baraka min suk la'yalat* (arrêter ce souk des femmes), *hammam la'yalat hada* (c'est le hammam des femmes), désignent la parole féminine en tant que brouhaha. Dans d'autres cas, cette parole est qualifiée de langue "langue de vipère", "langue de p...".

Au Maroc, le statut des femmes et leurs conditions ont connu de profondes mutations. Les femmes ont quitté la sphère domestique pour investir l'espace public, domaine réservé jusque-là à l'univers masculin. Ce changement implique d'autres rapports à la parole. Pouvoir parler, dans un lieu ou une sphère qui n'est pas identifiée en tant que sphère féminine n'est déjà pas chose aisée, en particulier en milieu professionnel. Ainsi, dans des assemblées publiques ou lors de réunions de travail, rares sont les femmes qui osent prendre la parole face aux hommes. Si toutefois elles osent le faire, elles sont souvent interrompues, et leur parole n'a pas de poids face aux collègues masculins. Quand une femme suggère une idée nouvelle, la paternité de celle-ci sera plus tard attribuée aux collègues masculins. A plusieurs reprises, les femmes vont habilement faire passer leurs idées en coulisses, et s'abstiennent de les proférer dans des réunions de travail, demandant ainsi à leurs collègues masculins d'être leur porte-voix. La voix des femmes n'est pas entendue. C'est un défaut majeur chez un homme d'être attentif à la parole des femmes : *taysma' klam la'yalat*. La parole des femmes est perçue comme se dotant d'un pouvoir de manipulation des esprits des hommes. Ne pas les entendre, serait se prémunir de ce pouvoir maléfique. La parole d'une femme est inférieure juridiquement à celle d'un homme. La valeur du témoignage d'un homme devant un tribunal n'équivaut-elle pas au témoignage de deux femmes? Dans certaines régions au Maroc, quand un homme parle de son épouse, il dit : *lamra hachak* (la femme, avec votre permission!). La même expression est d'ailleurs employée quand on parle du "juif" *lihoudi hachak* (le juif, avec votre permission!), cet autre groupe, stigmatisé pour sa différence et son parler "juif".

En milieu professionnel, les hommes sont nommés par leur titre ou leur fonction: professeur untel, docteur untel. Dans les mêmes fonctions, les femmes sont nommées Mademoiselle, Madame, ma fille ou ma sœur.

Mais le changement qui travaille la société actuelle, ainsi que les multiples rôles joués par la femme, aussi bien dans la sphère privée que publique, ont permis de nouveaux rapports à la parole et à l'espace. Deborah A. Kapchan, en étudiant les genres de discours des femmes marocaines, montre que les femmes, sur les marchés, s'approprient le discours masculin, transgressant de la sorte, les limites du "convenable de faire ou de dire" dans la sphère publique[1]. Les femmes prennent la parole sur les lieux de travail, dans la rue, au marché et même dans la sphère politique; cénacle jusque-là strictement masculin. Mais afin d'être admises et reconnues à part entière, elles doivent masquer leur parler féminin, qui risque d'entraver leur intégration professionnelle, et devient un obstacle à leur évolution en milieu professionnel. C'est pourquoi les femmes s'efforcent souvent de dépouiller leur parler de quelques expressions ou manières "féminines", et adoptent des attitudes masculines pour réussir leur insertion en milieu professionnel.

Plusieurs observations nous laissent admettre que le recours au français, comme langue de travail, permet d'atténuer quelque peu cette stigmatisation du parler féminin, et par conséquent aide à l'insertion des femmes dans la sphère publique. Le français, langue étrangère, n'est pas chargé de stéréotypes relatifs aux réalités marocaines. Il est plutôt valorisant pour son locuteur[2]. Une étude réalisée par F. Sadiqi sur le parler des femmes de Fès[3] montre que les femmes ayant un emploi et un niveau d'éducation élevé, ont tendance à utiliser le français au travail et chez elles.

Les langues étrangères en général, et le français en particulier, participent de l'intégration des femmes marocaines dans le milieu professionnel. Son utilisation permet de s'approprier le langage masculin et de transgresser certaines normes dans l'usage des langues maternelles. Le français en tant que langue d'emprunt, permet de dire, ce qu'on ne peut dire dans sa propre langue, chargée de tabous et incarnant le stigmate envers le féminin.

---

[1] D. A. Kapchan, "L'art oratoire des femmes marocaines sur la place du marché: tradition et transgression", pp. 91-110, *in*: Taïb Davis H., R. Bekkar, J-C David (dir.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris: l'Harmattan, 1997.

[2] A ce propos, voir mon article, "Ambivalence du discours sur l'arabisation", pp. 45-61, *in: International Journal of the Sociology of Language,* n°112, 1995. Egalement, O. Mouhssine. *Rapport entre arabisation et islamisation dans le champ pédagogique et culturel: le cas du Maroc.* Thèse de doctorat. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994. Non éditée.

[3] Fatima Sadiqi, *op. cit.*

Conclusion

La socialisation et l'apprentissage social conduisent à la perpétuation des rapports inégaux et de stéréotypes à l'égard de groupes sociaux. Une analyse anthropologique du discours sur le parler féminin au Maghreb, serait un champ pertinent à explorer, pour une meilleure appréhension des distinctions fondées sur le sexe. Il s'agit d'interroger les aspects les plus subtils de l'usage de la langue selon le genre.

Le parler féminin constitue une totalité, dans la mesure où il incarne des mécanismes sociaux construits autour de deux logiques, de deux symboliques différentes: le masculin et le féminin. Si un intérêt particulier est exprimé envers les rapports hommes-femmes tels qu'ils sont socialement et culturellement construits, il serait aussi judicieux d'examiner la manière dont on apprend à devenir un homme, et la manière dont on gomme au fil du temps, toute la part du féminin chez un homme. La construction d'une identité sociale masculine se fait au prix de cette violence faite aux hommes : ne jamais pleurer, ne jamais exprimer leur sentiment, ni parler comme leur mère.

La langue est le fondement de la culture. Elle est le miroir de nos représentations culturelles et sociales. Le parler féminin, si parler il y a, recouvre un univers de significations et d'interprétations structuré autour d'une bi-catégorisation sexuelle. C'est cette vision qui nous amène à stigmatiser le parler des femmes. Le principe de la domination symbolique ne concerne pas seulement la sphère domestique ou les structures sociales, mais aussi la langue comme espace de domination et de différenciation.

Bibliographie

Aebischer, V. "Bavardages: sens commun et linguistique". in: Aebischer, V., A. Bondine (*et al*). *Parlers masculins, Parlers féminins?* Paris: Delachaux et Niestlé, 1983. pp. 173-187.

Aebischer, V. et Forel, C. "Parlers masculins, parlers féminins?". *in*: Aebischer, V., A. Bondine, (*et al*). *Parlers masculins, Parlers féminins?* Paris: Delachaux et Niestlé, 1983. Pp. 7-20.

Boukous, A. "La recherche sociolinguistique au Maroc". *in* : *Les sciences humaines et sociales au Maroc : Etudes et arguments.* Rabat: Université Mohamed V, IURS, 1998. pp. 335-372.

Bourdieu, P. *La domination masculine.* Paris: Seuil, Collection Liber, 1998.

Bull, T., Swan, T. (Eds.), *Language, sex and Society . International Journal of the Sociology of language*, n° 94, Mouton de Gruyter, 1992.

Fishman, P. "Conversational Insecurity", *in: Language : Social Psychological Perspectives*. Giles, H. *et al* (Eds.). Oxford Pergamon Press, 1980. pp. 127-32.

Godelier, M. *La production des Grands Hommes*. Paris: Fayard, 1982.

Goffman, E. *Gender Advertisements*. Harvard University Press, Cambridge: Mass,1979.

Héritier, F. *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.

Houbedine, A-M. "La différence sexuelle de la langue", *in: Langage et société*, n° 7, 1979. pp. 3-30.

Kapchan, D. A. "L'art oratoire des femmes marocaines sur la place du marché : tradition et transgression", *in:* Taïb Davis H., R. Bekkar, J-C David (dir.). *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*. Paris: l'Harmattan, 1997. pp. 91-110.

Labov, W. *Sociolinguistice Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1972.

Lakoff, R. *Language and Woman's Place*, New York: Harper and Row, 1975.

Maltz D.N., Borker R.A. "A Cultural Approach to Male-female Miscommunication", *in: Language and Social Identity*. Gumperz, J. J. (Ed). Cambridge: Cambridge University Press. 1982.

Mouhssine, O. "Ambivalence du discours sur l'arabisation", *in: Ennaji, M. (Ed.) International Journal of the Sociology of Language. Sociolinguistics in Morocco*, n°112, 1995. pp. 45-61.

Mouhssine, O. Rapport entre arabisation et islamisation dans le champ pédagogique et culturel: le cas du Maroc. Thèse de doctorat. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994. Non éditée.

Sadiqi, F. "Language of Women in the City of Fes, Morocco", in: Rhissassi F. (dir). *Le discours sur la femme*. Rabat: Université Mohamed V, Série Colloques et Séminaires, n° 65, 1997. pp. 187-204. Egalement, *in: Ennaji, M. (Ed.) International Journal of the Sociology of Language. Sociolinguistics in Morocco*, n°112, 1995. pp. 45-61.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 35-53

SOME CAUSES OF THE BENI IZNASSEN BERBER LANGUAGE LOSS

YAMINA EL KIRAT

> Languages are seldom admired to death but are frequently despised to death... It's fairly common for a language to become so exclusively associated with low-prestige people and their socially disfavored identities that its own potential speakers prefer to distance themselves from it and adopt some other language. Parents in these circumstances will make a conscious or unconscious decision not to transmit the ancestral language to their children, and yet another language will be lost...
>
> Nancy C. Darian (1998)

The aim of the present paper[1] is to discuss some of the causes lying behind the progressive process of the loss of the Beni Iznassen Berber,[2] (hereafter BZ) variety. What is contended here is the following: it is language shift in progress that is leading to language loss (Fasold

---

[1] This paper is drawn from a Ph.D dissertation in preparation, under the title: "The lexical and Morphological structure of the Beni Iznassen dialect in a context of language loss"; at the University M^{ed} V Rabat.

[2] We use the term "Berber" for ease of reference. The BZ people actually refer to their native language as Tamazight [qmazigq] and to themselves as Imazighen. The term "Berber" here is devoid of all its negative connotations.

1984). The BZ case provides evidence for the assumptions that the political, social and economical factors are among the major ones exercising the kind of pressures that lead a speech community to develop attitudes -in this case negative- towards the languages in use.

What concerns us here is the elicitation of the causes behind the gradual reduction in use-and probably the disappearance- of the BZ variety from the BZ urban community where it used to be widely spoken until the 1960's.

The factors that seem to have had the greatest impact on the BZ variety are more or less the same as those reported in the literature on language loss. We have (a) the socio-political factors (b) The socio-economic factors and (c) the linguistic, sociolinguistic and socio-psychological factors. Before dealing with them in turn, it is of relevance to give a brief account of the major causes of language loss reported in the literature.

The causes of language loss
A brief review of literature

The available investigations on language loss all insist on one common element: namely, the presence of socio-economic, socio-political, and/or socio-psychological pressure phenomena which force an economically weaker or minority speech community to give its language (Dorian (1981); Sasse (1991); Day (1985); Fase et al (1992); Brenzinger (1992 among others).

Sasse (1991) claims that every case of language loss is embedded in a bilingual situation which involves two languages; one which is being lost and one which continues. This also happens in extensive language contact areas with unstable bilingual or multilingual speech communities as a result of language shift. This latter process involves the gradual displacement of one language (a regressive minority language) by another (a dominant language) in the lives of the community members. This is triggered by the decision of a speech community to cease to transmit their language to their descendants. The result is an interruption in language transmission.

Although the motives of such a decision vary (e.g restrictive policy, economical reasons etc...), this mostly happens as a result of the development of a negative attitude which leads to collective doubts about the usefulness of the language and hence a gradual abandonment of language loyalty. Fase, Jaspaert and Kroon (1992) also insist on the fact that the main cause of the process of loss is not to be located in the individual forgetting or losing some elements (or rules) of a language, *but in an incomplete and/or a non-transfer of a language from one generation to the next* (emphasis is mine). This happens, in fact, as

a result of lasting cultural contact between two unequal societies- unequal in terms of economic resources, political strength and prestige. In what follows we will examine the causes of the BZ language loss.

The socio-political causes

Among the major causes of the progressive loss of the BZ variety the socio-political factors reveal to be of great importance. The impact of Islam on the BZ community, the Arab settlement in the area, the geographical distribution of the North-Eastern tribes, the weakening of the BZ community, the French occupation and the Moroccan nationalism have set the context for the BZ language loss.

The impact of religion (here Islam) on the BZ community

El Ouartassi (1985) claims that the BZ community was among the first inhabitants of Morocco to have been converted to Islam in the year 641 AD. They have since then considered themselves as real Moslems and have followed the precepts of this religion. He adds that they never thought of imposing their language (i.e the BZ Berber) on the Arabs because they used to believe that to so do would mean a return to ignorance (Al Jahiliyya) and a reneging and denial of Islam.

They didn't even consider Morocco Arabic as a competing language with their mother tongue. They viewed it-and still do consider it- as the link with Classical Arabic -The language of the Coran. And this was a sufficient argument for being the legitimate language of Moslems. This explains, in fact, the actual total linguistic and cultural assimilation that the BZ community has been subject to. This would not have been possible without the long, direct and close contact with the Arabs.

The Arab settlement in the area.

The Arab settlement in the area started mainly during the Almohads' (specifically under Yacoub El Mansour's reign). So many Arab tribes were, then brought to Morroco by the Sultan to act as his allies and support him against the people of the mountains (i.e the Berbers). According to Voinot (1912), the Beni Hilal and Beni Jachm were pillagers who were causing too much trouble to the Sultan in the East (Present day Tunisia). Therefore, he transported them to Morocco to keep a close watch over them.

Most of the tribes that populated the neighboring areas of the BZ community were the descendants of these tribes or of the Beni Maakil. They settled there at different periods. Ahl Angad, for instance, come

from the Beni Maakil tribe- the Dawi Oubeid Allah group. They were brought to the area between Tlemcen and Oujda in 1358 (A.D.) by the Sultan of Tlemcen Abou Hammou II, to be his allies and so as to protect him from the attacks of the kingdom of Fès. As for the Mehaya, who are descendants of the Beni Hilal, they were brought to Tlemcen by another Sultan, Adbelwadite Yarmorcacene Beni Zain in the Middle of the XIIIth Century.

Bernard (1911) claims that the BZ tribes have originally settled in the Ghriss plain near Mascara, but the Arabs expelled them and forced them to abandon their land and take refuge in the mountains. These mountains which are named after them, are the location where they have ever lived until recently.

Given the importance of the impact that the contact with the Arabs had and is still having on the BZ Speech community, it is of great relevance to give a brief account of the distribution of the North-Eastern tribes of Morocco.

The geographical distribution of the North-Eastern tribes

The Beni Iznassen area is located in the North-Eastern part of Morocco. It is limited by the plain of Trifa in the North, Angad in the South, The Moulouya river in the West and Algeria in the East. This whole area was under the control of the BZ tribes before the Arab invasion.

Though it is no longer possible nowadays to give much weight to the distinction between the Berbers and the Arabs of the area because the two ethnic groups got so mixed, the examination of the local traditions and the historical indications lead us to conclude that the plains were inhabited by the Arabs while the mountains were the domains of the Berbers. Thus, the two groups used to stand apart not only linguistically but also geographically.

The Berber group includes, in addition to the Beni Iznassen -the most important tribe- the Beni Bou Zeggou, The Zekkara and the the Beni Yala. They were all living in mountains which are named after them. The Arab group is composed of Ahl Angad, The Mehaya, The Chedjaa, and Ahl Trifa. The BZ tribes were surrounded by the Arabs (e.g Trifa to the North ,Ahl Angad, Chedjaa and Ahlaf to the south). This could not have been without consequences when we consider the state of affairs of the BZ community and its language now. The two ethnic and linguistic groups have been very much in contact. True, there was no fusion with the Arabs but there was too much impact of the religion and its linguistic vehicle - Arabic- of these latters.

As far as language is concerned, most BZ Berbers had to learn Arabic because its use was widespread in the domains of religion and economic transactions). Voinot (1912), Bernard (1911) and Berrahab

(1989) all report that some Berber tribes have been totally arabized and have completely lost the use of their native language (e.g Houara).

Thought there seems to be some opposition and animosity between the Arabs and Berbers of the area, as it appears from the continual wars and fights between them, the two ethnic and linguistic groups have always been in contact. the Arab and Berber tribes were often allies against either some other Arab or Berber tribes in the context of what is called the "leff[1] " (i.e Assembling") or "Saff" (i.e "rank") war. These punctual leagues or confederacies were based on material and economic interests. The two major "leffs" in the area were the Angad and the BZ. The BZ "leff" managed to impose its supremacy on the area for a number of years. Its weakening led to the division of the BZ tribes -another factor with impact on language loss.

The division of the BZ confederation

The BZ were for long one of the strongest and most important tribes of the North-Eastern part of Morocco. This importance started when Ziri Ibn Attiya made Oujda the capital of his kingdom in 994 (A.D). Berrahab (1989) reports, in fact, that the legal documents do not consider the BZ as one tribe but a collection or group of four tribes. [2].

On the same basis, the French references considered BZ a confederation of four tribes. They are from East to west: The Beni Khaled, The Beni Mengouch, The Beni Attigue and the Beni Ouriemech. Each tribe is, in turn, composed of different clans. It is of relevance to state that some BZ tribes, mainly the Beni Khaled, included with them some Arab groups- hence use of Arabic.

The Beni Ouriemech was the strongest and most important tribe of the BZ confederation. Its leading figures, Oulad El Bachir, managed to impose their supremacy not only on the BZ confederation but on the entire region since the mid of the XIXth century, from 1851 to 1876. One of them was even appointed "Amel" of Oujda by the Sultan Mly El Hassan in 1874. His nomination was, however, not appreciated by the

---

[1] The "leff" is a type of origanization common to most Moroccan tribes. It refers to "alliance, factionalism, factiousness and partisanship". Berrahab (1989) reports that the BZ's leff' was a kind of alliance during the periods of war and nothing more. The fighting tribes ask other tribes to ally to them because of their weakness or because of the large number of their enemies. All the neighboring tribes end up supporting one of the fighting tribes depending on their interests. At the end, the defeated group or "leff" has to give the winner an amount of money and a number of horses; sheep, etc..

[2] Another group, the Beni Mahiou, can be added to these. It used to belong to the Beni Ouriemech tribe. It lives totally apart and stands as a separate tribe

Mehaya and Ahl Angad, the two important Arab tribes in the area. They considered their being ruled by a member of a "defeated race"[1] (i.e a Berber) a real insult. Because of the ensuing civil strife, the Sultan discharged Ould El Bachir of his office, but the latter did not want to obey. He was arrested in 1876 and sent to prison[2].

This misfortune had a very negative impact on the BZ confederation. It was divided into three "Qiyyada:t" (meaning "administrative districts"); namely, the Beni Khaled, The Beni Mengouch and the Beni Attigue. The Beni Ouriemech, Ould El Bachir's tribe, was not assigned any caïd until later. This fact led to (a) the political undermining and destruction[3] of the BZ confederation and (b) the rise to supremacy of the Mehaya (Arabs). As more conflicts for power increased within the BZ tribes, other "Qiyyada:t" were added. There were exactly eight for the BZ; precisely two caïds for each tribe. This was highly criticized by the French authorities in Algeria who claimed that the Makhzen (Moroccan Administration) was dividing the BZ to weaken them in order to rule and control them.

There is some truth in this claim, for though they recognized the authority of the Sultan as a religious leader, in the name of Islam, The BZ did not use to tolerate any representatives of the Makhzen. The BZ ruled themselves for so long, making use of their community laws institutions (e.g. Ieff, Djmâa, Miaad[4]), without any effective or close control of the Makhzen. The Makhzen never tried to organize or impose the regular payment of the taxes or their amounts. On this basis, the French references considered the BZ area a "Bled ES Siba"[5].

---

[1] The Arabs used to consider the Berbers of the area -a defeated race- because the latters took refuge in the mountains when the formers invaded the area. This is based on an ethnographic principle that the defeated always give up the plains to the victorious and take refuge in the mountains (Bernard 1911).

[2] For more details about the history of the Beni Iznassen and this event in particular see Bernard (1911), Voinot (1912) and Berrahab (1989).

[3] The weakening of the BZ confederation started in 1871 with the conflict for power between the Beni Khaled and the Beni Ouriemech, two Beni Iznassen tribes

[4] The system of "Miaad" was used during the periods of peace. It means "appointment, time and place". It is composed of the wisest and most honorable people from each tribe. It was like a council that settles all kind of problems in the confederation (e.g theft, aggression, conflict etc...). "Djmaa" concerns the tribe. Each tribe used to have a kind of council composed of the wisest and most prestigious people of the tribe. They had the role to select and appoint the leader of the tribe i.e the Caïd.

[5] We used the distinguish between "Bled El Makhzen" and "Bled Es Siba". Bled El Makhzen was ruled and controlled by the Makhzen (Moroccan

The rejection of the authority of the Makhzen kept the BZ community away from any foreign influence. This had a positive impact on their language. The preservation or maintenance of the BZ language over all these centuries could be attributed to the geographical isolation of the BZ community, the vitality of its local institutions, their group cohesion their rejection of all forms of foreign authority. Their being far from the political, economic and cultural decision making centers (Boukous 1998) was an additional factor.

This semi-independence came to an end with the advent of French occupation of Morocco. This latter, which took place at the beginning of the XIXth century brought the Berbers and Arabs close administratively. Another factor leading to their closeness has to do with the development of the Moroccan nationalism against the French.

The French occupation and the Moroccan Nationalism

The French colonization of Morocco and the intrusion of the Westerns was the starting point for the present state of affairs because of the numerous changes that were brought to the Moroccan society in general, and the BZ community in particular (Boukous 1998). The Westerns introduced a new notion and form of state. A "State" that excludes all the forms of the former community life and insists on its monopoly and control over both the economical and human resources. A state with a centralizing power (i.e the modern state). A state that sought to control even the individual's sense of identity while rejecting all the anterior forms of the community institutions. This policy succeeded, in fact, to undermine the BZ's institutions, economy and culture. Regarding language use, it accelerated the abandonment of the BZ variety and the increasing use of Moroccan Arabic and even French.

Another element in French Berber policy is the so-called "Berber Dahir". Calling for the use of tribal jurisprudence and French laws in Berber areas", it aimed to divide between the Arabs and the Berbers; yet it had the total opposite result. It rather succeeded to unify them because the Berbers perceived it as an attack against Islam.

Another element in this policy is the learning of Berber by the colonists and its use to communicate with Berbers. Around the 1930's many Berbers in general -and BZ people in particular- felt somehow offended and demeaned to hear the French speak their native language (i.e Berber) and decided to abandon it as a defiance to France's Policy. Since the French, a non-Moslem nation, were using their Berber language, it was better to get arabized and join forces with the Moslem Moroccan Arabs so as to oppose them. This consolidated the

---

Administration), but Bled Es Siba was not. This latter does not tolerate any representatives of the Makhzen.

relationship between the Arabs and Berbers and encouraged the development of the Moroccan nationalism and the promotion of Arabic as a unifying language.

The French Berber policy proved to be a real failure. The feelings of nationalism are still very strong among the BZ speakers. Their Moroccan national identity proves to be more important than even their Berber ethnic identity. This had a great impact on BZ, in terms of loss of prestige and usefulness - two causes of language loss.

There might be other socio-political factors, but they are of minor importance. We have concentrated on the most important ones. In what follows we will discuss the socio-economic causes.

The socio-economic causes

Researchers who have studied language loss stress the importance of the socio-economic factors because they create a situation of pressure that forces the speech community to give up its language and adopt a new one (Boyd (1986), Brenzinger (1992), Day (1985), Kuo (1985), Wolfson & Manes (1985) and others). The BZ case is no exception, for there are a number of such factors (e.g the destructuring of the BZ economy, migration, urbanization, intermarriage and Elite role). These have, in fact, led the BZ speech community to shift from its BZ variety to Moroccan Arabic (Henceforth MA).

The Arabic dialect is in contact and competition with BZ in almost all of this latter domains of use. The BZ variety, which was widely spoken up till the early 1960's, has lost and is still losing its usefulness and prestige while MA is gaining ground and status among the BZ speakers.

The destructuring of the BZ economy

The French presence in the BZ nearby areas had, to a great extent, destabilized the economy of the North-Eastern part of Morocco in general and that of the BZ tribes in particular. The Treaty of Maghnia between France and Morocco in 1844 reduced the BZ' grazing lands and plowing areas. In addition, the BZ community was the target of repetitive attacks of the French. During the year 1852, three punitive expeditions were sent to the BZ: 10th April, 15th May and 24th June. The French army destroyed many "Dechras"[1], robbed the BZ' silos and ravaged their fields, crops and fruit trees. In 1859, a military expedition

---

[1] "Dechras" means a group of houses. Most of the time a "Dechra" is populated by the members of the same family (e.g grand parents, parents brothers, cousins, uncles etc...)

was again sent against the BZ so as to serve as an example for all the other tribes. The French used to consider the BZ tribes as turbulent and unruly. They subjugated them and imposed on them high taxes: A thousand Franc per fighter. All these events could not have been without any economical consequences on the BZ community.

After the international economic crisis-The Wall Street Crash -which influenced the economy of the colonists in Algeria, so many of them left Algeria for the plain of Trifa where they introduced new methods of irrigation. This led, in fact, to a change in the agricultural production both in quantity and variety. the BZ tribes were then still leading a stagnant life and left to the mercy of the weather. The repetitive periods of drought, dryness, locusts invasions and famine made the BZ people realize that they could not count on their agricultural activities for survival. In addition, the economic, technical and agricultural transformations brought by the French attracted the BZ and the other tribes and led to migration. This latter took them away from their environment (dominated by the BZ dialect) to one dominated by the use of Moroccan Arabic and French. This, then is an important cause for the BZ language loss.

Migration

The hard conditions of life in the BZ mountains together with the demographic pressure forced the BZ to migrate to Oujda and Algeria especially, to Berkane and Ahfir later and even to some European countries. Algeria used to attract the BZ because it was economically more stable. The presence of the French made the opportunities of work more available.

After the colonists settlement in Trifa, many of the BZ people left their homeland and became workers in the colonists' domains or estates. Many of them settled in Berkane which was very small, then.

The 1960's are the starting point for an important wave of emigration towards the industrial European countries (e.g France mainly, Italy...) in search of work for the survival of the whole group. As it was easy, then to find jobs because of the need of these countries for the cheap labor, all the male members of the same family used to emigrate leaving behind only the old people, the women and the children. They would soon come back, buy a house in the urban centre, Berkane and move their families there, leaving the mountains to those who did not have other alternatives.

The dispersal of the BZ community together with its abandonment of the homeland made its language and culture an easy prey to loss especially in the urban environment which is the ideal setting for such process.

Urbanization

The development of the new small urban center -Berkane- in 1904 in the area did not attract many BZ people at the beginning. There were only few families, about ninety. Its central position made of it a meeting point and an obligatory way for all the tribes of the area. Its weekly market ("Souq"), held on Thursday, used to attract all the people of the region. The BZ tribes used to sell most of their goods there. Yet, in spite of its strategic position, it remained a "Douar" ("hamlet") without much importance until 1930.

The increase of the irrigated areas and the building of Mechraa Hammadi dam in 1956 made of Berkane a dynamic agricultural center which was growing very quickly since then. Its population kept increasing in spite of the departure of many colonists[1]: 3600 people in 1936, 7545 in 1947, 20496 in 1960.

The administrative reform made of Berkane a small district under the control of Oujda. It included the biggest part of the BZ mountains and the whole plain of Trifa. In 1971 45% of the population of Berkane were born in these areas.

Starting from 1947, Berkane was in the first position in the region with respect to its size, its agricultural activities and the number of the colonist settlers. The rate of growth of this urban center kept increasing until 1982. The causes of the rapid advancement and urbanization of the area were not due to the industrialization which resulted from the growth of the irrigated agriculture or any other activities as much as it was due to the weakening of the traditional rural economic structures.

The urban life was not favorable to Berber because of the presence of another ethnic and linguistic "group" whose language was more widespread than Berber. This situation encouraged Berber- Dialectal Arabic bilingualism. This bilingualism was, however, present mainly on the BZ side. The Arabs did not feel the need or see the use to learn Berber.

As the contact with the Arabs increased, the BZ people had to speak more Arabic than their native language for communicative purposes because MA was the language of daily activities. This fact made some BZ people question the utility of the language and of its transmission to the future generation.

This situation was encouraged by the institutional marginalization of the Berber language, the role of the elite and intermarriage. The Berber language was used nowhere but at home. It was strictly excluded as it was considered by the nationalist government not worthy of study. This is one of the important factors that led the BZ parents not to transmit their

---

[1] There were 1650 Europeans in Berkane in 1936. There were only 1057 in 1952 and 555 in 1959. (Maalamat El Maghrib? vol. 4).

native language to their children. They considered their mother tongue as an obstacle to the educational success and social promotion.

Intermarriage and the elite role

The contact between the Arabs and the Berbers did also have a great deal of social impact on the BZ community and its language. The intermarriage between the two groups was very common. In all these cases (i.e mixed marriage) the BZ variety has never been transmitted. It did not matter who was Berber: the father or the mother. MA became, without any contest, the mother tongue of the children and the language of all the daily interactions at home. Even when the Berber grand parents are living with the family, the use of Berber is reduced to the minimum out of respect for the Arab member of the family. Some of these Arabs managed, with time, to learn the Berber language and speak it fluently, but their children never did. This was, in fact, widespread among the BZ elite.

A typical feature of the BZ area is the negative attitude that its elite has towards the BZ language. This class of people do not accept and even deny their Berber origins. They identity with the Arabs and associate with them. They view the Berber language and identity as a stigma. If you speak Berber, you are a rural and primitive person with no education and no social status. This is, in fact, why the BZ people nearly never say they are from Berkane. They rather claim to be from Oujda. This is mainly motivated by linguistic, sociolinguistic and socio-psychological factors. These are the main concern of the following section.

The linguistic, sociolinguistic and socio-psychological causes

The socio-political and socio-economic factors discussed above have imposed on the BZ community pressures that forced its members to shift to MA, the language it is in contact and competition with. This shift has led to the weakening of the linguistic and communicative competence of the BZ speakers, and to the reduction of the domains of use of the BZ variety. In what follows, we will discuss some of the linguistic, sociolinguistic and socio-psychological factors that have been instrumental in leading to the progressive disappearance of the BZ variety.

The linguistic factors

As was pointed out above, the centuries of contact and intermarriage between the BZ and the Arab communities has had and is still having a great impact on the BZ language. All the references about the area report that the BZ speakers were bilinguals. They had to learn MA because it was the language of communication with the outside. As the use of AM gradually increased, the domains of use of BZ and the proficiency of its speakers decreased, two important causes of the BZ loss.

The reduction of the domains of use of the BZ language

The domains of use of BZ and MA were initially clear and separate. MA was the language of the street, trade business and the interaction between the BZ and the Arabs. It managed, however, to impose itself in the domains that were confined only to the BZ language. This is, in fact, a sign of language shift in progress (Fasold 1984). MA is still gaining in prestige and status among the BZ speakers while BZ is losing its usefulness.

BZ is actually losing its status as the language first acquired by children mainly in the urban area but also in some rural areas that are close and where a school is present. The interruption in language transmission has made of MA a legitimate language for the home as it is the only language used in parents' interactions with children. The BZ variety is, thus, losing its "critical mass". It is ceasing to be the main vehicle of communication. It is spoken mainly by older people. The young have almost ceased to speak it apart from a few words or phrases.

At this stage, the BZ variety is in steep decline. MA is a actually used in all the domains that were previously restricted to BZ (eg. the home, the group intimacy...). Its loss of value and utility within the BZ community is speeding up its demise. The rolé of children, teenagers and young adults in language maintenance is essential, for they continue to bring new words into the language or change meaning of the existing ones. The loss of the BZ young mass means that the transmission link to the subsequent generations is broken. A fact that will automatically lead to the loss of the BZ language.

Decrease of the language proficiency of the BZ speakers

As most of the daily communication in the BZ community is undertaken in MA, this language is progressively becoming the community' language. This has as a consequence the decrease of the proficiency of the BZ speakers. The lack of opportunity to use the

language causes the erosion (i.e decrease) of the language competence [Fase, Jaspaert and Kroon (1992)].The decrease of the communicative and even grammatical competence of the BZ speakers is so important that it is hard for most of them -even the most fluent ones- to engage in a conversation in their mother tongue (BZ Berber) for even the shortest periods of time without shifting to MA.

In our investigation of this phenomenon, we asked a direct question to our informants. They almost all agreed about the same explanation. In what follows, we provide the translation of three answers given by some of these fluent BZ speakers of different age groups.

A sixty eight years old woman said:

> "...It's not that I've lost my proficiency in BZ, but it's a question of habit. I'm more used to MA. It's spoken every where. The use of Berber is very limited. It's unconscious. You hear Arabic everywhere..."

A seventy six years old man answered:

> I can speak both languages perfectly well. I have been using them all my life. I used to shift from one language to the other without any problem. Nowadays, however, the use of Berber got so reduced. So many BZ people cannot speak their native language. Arabic is more widely used. So, we are more used to MA than BZ..."

A forty five years old woman replied:

> "It's true that I find it sometimes difficult to express myself only in Berber. I'am so much used to Arabic. The opportunity to use Berber is very rare. Everybody speaks Arabic. It has become a habit. The words come more everybody easily in Arabic

The above statements reveal the importance of the frequency of use. What our informants meant by "*habit*" or "*more used*" is language use and the degree of use.

In order to test the proficiency of the BZ speakers, we made use is of different and complementary research instruments including: participant -observation, free discussion, direct response requests and translation. The data was collected during the summers 1996 and 1998. The number of informants is thirty five. The age group is from seven to seventy six. We tried to establish a continuum of proficiency from full fluency to a passive knowledge of the language.

Our investigation helped to conclude that there are considerable differences between the language of the oldest speakers and that of the youngest. We were able to realize that the different age groups correspond to different levels of proficiency. At the extreme upper end (i.e the oldest people from 60 to 76 years) the speakers were more comfortable and proficient in Berber than in MA. In the upper middle

group, we have skilled bilinguals (i.e people who are fluent in both MA and BZ). This group represents, in fact, the second generation. In the lower middle group, the informants could make themselves understood but in imperfect Berber. Most of these speakers did not acquire Berber as their first language but learned it mainly through exposure or from grand parents. Some even acquired it in childhood but abandoned it and stopped using it later at the age of school. This group is, in fact, much more at ease in MA. They represent Dorian's (1977) "Semi speakers". At the lower end, we have the youngest generation (i.e people below 20 years) who knows only few words and phrases.

To check the validity of the above conclusions we used the translation test. This will, however, be discussed with the sociolinguistic causes, for the test had as an aim to test both the speakers' proficiency and their degree of bilingualism.

The sociolinguistic factors

Among the sociolinguistic factors that have speeded up the BZ language loss bilingualism and language shift are of primary importance. They are discussed below.

Bilingualism

Bilingualism and/or multilingualism is a natural setting for the unraveling of the native language abilities (Seliger & Vago 1991). The beginning of first language loss can, in fact, be traced back to advanced stages of bilingualism. As it is the case for all Berbers, the BZ community is bilingual. Some of its members had, in fact, to go through different linguistic stages. They moved from the exclusive use of their native language (i.e Berber monolingualism) to the exclusive use of MA (i.e MA monolingualism). This was due to a number of factors, some of which have already been mentioned.

In order to test the degree of bilingualism in the BZ community, we used a translation test, from both MA to BZ and BZ to MA, with the same group of informants. There were a hundred sentences, which were made natural and include a fair sampling of the BZ grammatical signals.

This led us to conclude that the fluent bilingual speakers are all beyond forty. An individual in his thirties can still be a fluent bilingual depending on how much contact he has with the language and his attitude towards it. An individual in his forties and above can be less fluent given the lack of contact and opportunities of use and also his attitude towards the language. People below twenty have a very low proficiency and degree of bilingualism in BZ. It was very hard for them to translate from MA to BZ. The translation from BZ to MA was preferred. Even the people between twenty and thirty five were not very fluent in

the BZ to MA translation because of the grammatical and pronunciation mistakes they made.

This test also allowed us to conclude that the degree of active bilingualism (i.e the active use of more than one language in everyday interaction) is high only among people aged fifty and above. It is very unstable among those aged between forty and twenty. It is nearly absent among those aged twenty and less. The low degree of active bilingualism among the BZ young people and the decrease in the community's proficiency in its native language confirms our claim that a rapid shift is in progress among the second BZ generation. This is leading to the BZ language loss as it will appear in the following sub-section.

Language shift

Language shift in the BZ community appears from the gradual disappearance of the BZ language in a community where it used to be widely spoken. The members of the BZ community seem to have collectively chosen an outside language (i.e MA) where their language (i.e BZ Berber) used to be used.

There are a number of indications that a shift is in progress in the BZ community. The extensive use of MA in the domains that were previously restricted to the BZ language (e.g the home, intimacy, group, etc...) is the most important evidence. The decrease in the BZ speakes' proficiency in their native language is also relevant, for a reduction in use leads to a reduction of proficiency and vice versa. Though bilingualism is not a sufficient condition for shift, it is a necessary one. Language maintenance in a bilingual community requires a stable form of bilingualism. Stability does not mean that the amount of the two languages should be the same. It rather means that the functional distribution between the two languages -here MA and Berber- should remain intact. The domains of confignation of the BZ variety and MA are actually so blurred that it is very difficult to establish any domain separation. This great domain overlap (Boyd 1985) is a clear indication of language shift in the BZ community.

The pattern of language use between the BZ generations is also indicative of a language shift in progress. This is so because larger proportions of older speakers use the BZ language than younger ones. This is mainly due to the fact that the use of the BZ language by the young people is vertical rather than horizontal (i.e BZ is not the means of communication between the members of the same generation). Interaction with age peers takes place in MA. BZ is rather used with the old generation.

To illustrate the degree of shift in the BZ community we have recorded - through a hidden tape recorder - two situations where two

men are in interaction with the investigator. (The Arabic sentences, phrases and words used in their answers are underlined.).

Conversation one (a 55 years old man).:

Investigator : *'alach ur theslemdet thmaziyth ilwaychath neech?*
(Why didn't you teach Berber to your daughters?)

Informant : *binnisba ithyira*
(in order not to have problems at school)
maynechmuch yaqraw
(They could not study (if they spoke Berber))
almuchkilu ana netch thasley xxes
(I'am aware of this problem)
teg inath. ur ufin lhell nnes
(They didn't find any solution to it (the informant refers to the example of a monolingual Berber rural seven years old boy))
macha atiruh ati yerr ze'ama
(for him to go to school, he will)
yelqa lmuchkil, kbi:r
(face a big problem).
ana chethum. mechhal men wahed
(I have seen them., so many of them).

Conversation two (a 76 years old man) :

Investigator : *misem th.egga lwaqth.u?*
How is life nowadays?

Informant : *th.esbah teg icht ntewwurth. th.eqbah teg icht ntewwurth..*
(It's good on one side but bad on the other)
lma'aicha mazyana. maxass hetta masa`il.
(Life is good - comfortable - Nothing is missing)
kayen lmasa`il f ddin neqsa.
(There are things missing in religion)

Investigator: *'alach thennit naqsa?*
(Why do you say there are things missing?)

Informant: *ddin marahch mtebqinu.*
(We are not practicing our religion as it should be)
Notice that though we were speaking only Berber to this informant, he was answering mostly in Arabic. To make him aware of it we asked a direct question to him

Investigator: *'alach kiṯi thessawaleṯ thaerabth waxxa netch ssawaley akiṯech thmaziyth ?*
(Why do you speak to me in Arabic even though I'm speaking Berber to you?)

Informant: *hna nehhadru kulchi* .
(We speak everything)
(Then in Berber) : *ttasiyid tha'arabth thefsus.*
(I find the use of Arabic easier or (light))
yadi dzi wahed lwaqt chchelha mayadich tebqa.
(There will come a time Berber is going to disappear)

The above conversations reveal that even the most fluent BZ speakers can no longer engage in a conversation - even for the shortest periods of time- without shifting to MA. As we have mentioned before, language shift in the BZ community was, to a great extent, the result of a collective choice. The BZ bilingual parents' transmission of only one language (i.e MA here) to their children is an unmistakable sign of shift. (Fasold 1984). The pattern of language choice on the the societal level (i.e the BZ community) reflects language attitude, another important cause of the BZ language loss that will be examined below.

The socio-psychological factors

The socio-psychological factors seem to play an important role in the BZ language loss. The complete cultural and linguistic assimilation that the BZ community has undergone, the conscious and voluntary decision to give up its language and to cease to transmit it to its descendants are the result of a negative language attitude. This is the most important socio-psychological factor that we will examine here.

The BZ speakers' linguistic choices cannot be separated from their own and others' attitudes towards them. The attitude of the BZ speakers towards their language and its status reflects the status of its speakers.

The BZ language and culture are so demeaned that parents came to think that it is not worth passing on to their children. Some parents seek to avoid "embarrassment" or "failure" for their children by not teaching the BZ language to them. Others look for "success" by insisting that their children learn only MA. Some BZ people consider the abandonment of their language as part of the process of "development" and "progress", for BZ is regarded as a primitive language.

A bilingual couple explained why they didn't transmit the BZ language to their children saying what follows :

> "What's the use of it (i.e BZ)? It's rather a handicap. A real obstacle at school. MA somehow prepares them for school. It is close to classical Arabic. They will at least have no problem to communicate with their mates...It is not the BZ language that will help them get a job..."

During our inquiry and through the use of both participant -observation and direct interviews, we were able to speak with many people from different age groups -about their native language, what it means to them, what attitude they have towards it and what they think of the phenomenon of shift to MA. THE majority expressed no regret about the shift and loss of their native language. They considered its non-transmission to children as an efficient solution to school failure. They all insisted on the disadvantages of not knowing MA. Most young people described how their parents consciously and actively used only MA in their interaction with them in childhood. Some even stated that their parents discouraged them to learn the language by making negative remarks about it (e.g It's "not useful", 'primitive"...). Only some very old people revealed a certain affection for the language and stated that they felt more at ease in it. Even the most fluent BZ speakers showed very low awareness of their ethnic identity. They almost all described themselves as Moroccans and Moslems.

Most of our informants pointed to the effects of school in lowering the value of the BZ language. They nearly all insisted on the negative attitude that BZ people have towards their language. Both young and old people agreed that the BZ speakers are ashamed of their Berber origin because they view it as a stigma that sets them apart and contributes to their estrangement from the dominant group, the Arabs. They also consider it a socially discrediting marker. This is, in fact, what has inhibited and is still inhibiting the use of the BZ variety among its members especially in public places. A nineteen years old informant said the equivalent of:

> I have learned Berber with my grand parents, but when I speak it with my parents, they reply in Arabic. For them it is of no use. At school it is even worse. No one dares to use it. They are ashamed to speak it. Some act as if they don't know it...

A forty five years old woman told us about the psychological pressures she has gone through as a child :

> My sisters and I have for too long hidden our Berber identity. I personally used to perceive myself as inferior, especially in the presence of Arabs. I used to hate the Berber language and reject it because of all the problems I had at school. We (i.e my sisters and I) refused and stopped to speak it even at home. When we grew older, we denied our Berber origin. We used to beg our mother not to speak

> Berber in the presence of our friends or classmates. "Don't make us feel ashamed" we used to tell her...

These attitudes are still prevailing in the BZ area even after the emergence of strong feelings of in-group solidarity, the re-establishment of the Berber Identity and the growing awareness of the Berber culture and language.

Conclusion

This paper had as its primary aim the investigation of the major causes of the gradual loss of the BZ Berber language. Our analysis helped us reach the following conclusions:

(a) The BZ situation is a clear case of a language shift in progress that is leading to the BZ language loss in the urban area if no maintenance measures are undertaken.

(b) The voluntary and conscious decision of the BZ community to cease to transmit its language to its descendants is the result of a negative language attitude that has led to collective doubts about the usefulness of language loyalty and the lack of ethnic awareness.

(c) The ignorance of the mother tongue by the young BZ generation is the main symptom that this language is being lost. Without native speakers the BZ language is facing not only loss but also death and extinction.

(d) The learning of another language, in this case MA, alone is unlikely to have led to the gradual loss that BZ is actually undergoing. This would not have been accomplished without cooperation from the BZ elite and community.

(e) Though the BZ speakers seem to be at ease in their Moroccan and Moslem identities, the BZ language situation is a classic case of a minority language being submerged by the majority one.

University Mohammed V
Rabat

References

Bernard A., (1911): *Les confins Algéro-Marocains*, Paris: Ed. Larousse.

Berrahab O., (1989), *Chamâl al-magrib ach-charqî qablal-ihtilâl al-firansî1873-1907*, Publication de l'Univesité Hassan II.

Boukous A., (1995): "La langue berbère: Maintien et changement". in J.A Fishman (Ed) *International Journal of the Sociology of language 112* (pp. 9-28).

Boukous A., (1998) "Urbanisation et changement linguistique. L'amazigh du rural à l'urbain." (To appear in Hommage a K. Prasse)

Boyd S., (1986): "Using the present to predict the future in language contact: the case of Immigrant minority languages in Sweden" in Weltens, de Bot and Els (Eds), *Language Attrition in Progress*, Holland: Foris Publications.

Brenzinger M., Dimmendaal G. (Eds), (1992), *Language death: Factual and theoretical explorations with special reference to East Africa* .Berlin-New York: Mouton Digiurth.

Day R., (1985): "The ultimate inequality: linguistic Genocide." in *Language of inequality*, Wolfson, N. and Joan Manes (Eds) Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Dorian N., (1977): "The Problem of the Semi-Speaker in language death" in *The International Journal of the Sociology of language* 12, p.p.23-32.

Dorian N., (1981): *Language death: The life cycle of a scottish Gaehic dialect.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Dorian N., (1998): "Western language ideologies and small-language prospects". in Grenoble L.A & L.J. Whaley (Eds), *Endangered Languages. Language loss and community response*, Cambridge: C.U.P

El Ourtassi K., (1985), *Al-mutrib fî târîx charq al-magrib min 'aahd al-kâhina dâhiyat aggrâwya az-nâta ilâ sanat 1965.* Rabat, librairie ar-risala.

Fase, Jaspaert & Kroon (Eds), (1992), *Maintenance and loss of minority languages.* Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Fasold R.L., (1984), *The sociolinguistics of society*, Oxford: Basil Blackwell.

Kuo E., (1985), "Language and Social Mobility in Singapore". in Wolfson, N & Joan Manes (Eds), *Language of inequality*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Seliger H.W, Vago R.M.(Eds), (1991), *First language Attrition*, Cambridge, C.U.P.

Voinot L., (1912), *Oujda et l'Amalat*, L. Fouque, Oran.

Wolfson N., Manes J. (Eds), (1985), *Language of inequality*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 55-69

CONTENU IMPLICITE DE L'ÉPITHÈTE "ARABE" DANS "UNION DU MAGHREB ARABE"

RABAH KAHLOUCHE

Un vendredi 17 février 1989 est fondée à Marrakech (Maroc), l'organisation de l'Union des cinq Etats du Maghreb, dénommée "Union du Maghreb arabe " (UMA). Une union tant souhaitée par les peuples maghrébins.

L'épithète "arabe" n'apparaissant pas en cooccurrence avec "Maghreb" chez les historiens et les chroniqueurs arabes du Moyen-Age ni chez les historiens contemporains, on est surpris par son surgissement et la fréquence de son usage dans le discours officiel seulement depuis les années quatre-vingts. Le syntagme "Maghreb arabe" n'est attesté, à ma connaissance, qu'à la fin des années quarante dans des écrits politiques et de presse, de manière rare et marginale. Hormis quelques occurrences dans les discours de Ben Bella (Chaker 1990: 68), il n'est réapparu pratiquement qu'avec la création de l'UMA.

Cette contribution se propose d'en déterminer les motivations et le contenu implicite.

Le Maghreb (en arabe le Couchant, l'Occident), nom donné par les Arabes à la région nord de l'Afrique, constituait la partie ouest du monde musulman. La seconde étant le Machrek (en arabe le Levant, l'Orient). Comme, à tout le moins, depuis la Renaissance (Nahda) (début du XIXe siècle), monde musulman et monde arabe sont équivalents dans l'esprit des réformistes orientaux et plus tard des leaders nationalistes et

réformistes maghrébins, l'appartenance de l'Afrique du Nord à la sphère civilisationnelle arabo-islamique est impliquée dans la dénomination "Maghreb". Le colonialisme l'a bien compris qui, pour l'en détacher et tenter d'assimiler les colonies à la France et à la culture gréco-latine a commencé par redénommer cette contrée: Afrique du Nord, Afrique septentrionale, Berbérie, etc..

Le qualificatif "arabe" en collocation avec "Maghreb" est redondant. Il fait quasiment double emploi et est en contradiction avec toutes les lois de l'économie linguistique. Le besoin de réaffirmer et d'insister sur l'identité arabe du nord de l'Afrique est manifeste chez les dirigeants maghrébins. On ne peut interpréter cette insistance autrement que comme une réponse à un déjà-dit sur une identité autre du Maghreb (discours colonial); au Mouvement de revendication de l'identité berbère, et/ou pour prévenir toute association de son identité au territoire que couvre l'entité géopolitique " UMA ": l'ancienne Berbérie; à l'origine ethnique des populations et à la langue qui y était parlée, et est toujours parlée, même si c'est dans une bien moindre étendue.

Du fait de l'intention des allocuteurs d'agir, pour l'influencer, sur l'idée que se font les destinataires de l'identité du Maghreb (Benveniste, 1983, p. 241-242) "Maghreb arabe" est un discours. Un discours négateur. Une négation précédée d'une stigmatisation/ délégitimation.

Et comme tout discours, il s'inscrit dans un cadre énonciatif qui le conditionne. Les paramètres de la situation d'énonciation sont: l'allocuteur (les Pouvoirs maghrébins par l'intermédiaire de leurs représentants); l'allocutaire: (les peuples maghrébins; les Mouvements de revendication de l'identité berbère, l'Occident, et probablement les peuples et les gouvernements arabes du Machrek); les conditions sociopolitiques, spatio-temporelles, historiques, etc. (le discours colonial, l'histoire du Maghreb, le territoire de l'UMA, le discours berbériste); l'objet du discours (l'identité du Maghreb).

L'objet du discours: l'identité du Maghreb

Le Maghreb: son territoire

Le territoire du Maghreb varie suivant les chroniqueurs et les géographes arabes. Certains y incluent outre l'Afrique du Nord, l'Espagne et la Sicile (Al-Mukaddasi d'après G. Yver, 1982 t.5,: 1173). Mais la plupart le limitent à l'Afrique septentrionale. Au Nord, il est borné par la Méditerranée, à l'Ouest par l'Atlantique, au Sud par le Sahara. C'est à l'Est, que sa frontière fluctue également selon les auteurs. Les uns attachent au Maghreb, l'Egypte et la Cyrénaïque et reculent ses limites jusqu'à la mer Rouge, d'où son appellation de *Djaziret el-Maghreb*

"l'île du Couchant" dont trois côtés sont entourés de mer. D'autres le font commencer à la frontière ouest de l'Egypte. Pour Ibn Khaldoun, le Maghreb n'est pas seulement le lieu où le soleil se couche mais le territoire qui correspond au pays des Berbères:

> Les habitants du Maghreb ne regardent pas ces deux contrées (l'Egypte et la Cyrénaïque) comme faisant partie de leur pays; selon eux, il commence par la province de Tripoli, s'étend vers l'occident et renferme l'Ifrikïa, le Zab, le Maghreb central, le Maghreb el-Acsa, le Sous el-Adna et le Sous el-Acsa, régions dont se composait le pays des Berbères dans les temps anciens. (1978, t.1: 194).

Abou Obeïd El-Bekri (1965: 22), comme beaucoup d'autres, en fixe également les limites orientales à la Tripolitaine. Trois sous-régions sont distinguées: le Maghreb oriental dit Ifrikïa qui correspond approximativement à la Tunisie actuelle avec la Tripolitaine, le Maghreb central: l'Algérie, le Maghreb extrême: le Maroc.

Le Maghreb actuel s'étend de l'Atlantique à la frontière égyptienne. Il recouvre le territoire, de tout temps peuplé par les Berbères. Des groupes berbérophones subsistent même en terre égyptienne aux oasis de Siouah et Tafrafra. C'est une raison suffisante pour que le Maghreb soit perçu comme identitairement berbère ou risque, pour les tenants de l'arabisme, d'être regardé comme tel.

Le Maghreb: son identité

Du fait de sa situation géographique, le Maghreb est depuis la haute Antiquité le lieu de contacts et souvent d'affrontements qui opposent les langues et les cultures orientales aux langues et cultures occidentales. Les Berbères se sont ouverts, à des degrés divers, à ces civilisations et ont contribué à leur grandeur.

Sur le plan linguistique, au temps de Massinissa, on parlait à Cirta (Constantine) le libyque, le punique, le grec et, certainement aussi, le latin (Decret et Fantar, 1981: 114); à l'époque de Juba 1er, on y pratiquait simultanément le punique, le grec et le latin (Gsell: 1920-1930 t.VI: 117-118). Le Maghreb urbain passa donc du bilinguisme berbère-punique au bilinguisme berbère latin, après une période de transition trilingue avec la survivance du punique au début de la période latine. A partir du VIIe siècle, avec l'avènement de l'Islam et son expansion en Afrique du Nord, l'arabe va remplacer progressivement le latin et donner naissance au bilinguisme berbère-arabe, en transitant par un trilinguisme berbère-arabe-latin. L'occupation turque (XVIe-XIXe siècles) aura peu d'influence sur la situation linguistique maghrébine. Les bouleversements qu'elle a induits ont plutôt favorisé le processus d'arabisation. Processus que va précipiter la colonisation française à partir de 1830 (Kahlouche, 1992, t.1: 141-143).

Confessionnellement, en plus de leur anthropomorphisme traditionnel, les Berbères ont adopté les croyances des conquérants et/ou de leurs voisins. Le judaïsme fut probablement le premier dogme monothéiste qu'ils embrassèrent. Kahina serait de religion juive. Bien qu'il existe encore beaucoup de Maghrébins de confession juive dont l'origine remonte à la nuit des temps, sa diffusion ne semble pas avoir été très grande. Pendant la période romaine, le christianisme était en revanche, très répandu dans les centres urbains, pendant que les campagnes étaient demeurées païennes. Il n'a pas survécu à l'islamisation. A la veille de la colonisation française, il ne subsistait aucun culte chrétien chez les autochtones. Le peu de Maghrébins chrétiens qu'on rencontre de nos jours, contrairement à ceux du Moyen-Orient, ont été évangélisés sous l'occupation française.

Bien que profondément marqué par l'Islam et la langue arabe, le Maghreb a été de tout temps pluriculturel et plurilingue. De fait, l'adhésion à la culture arabo-musulmane, comme, à un degré moindre, aux civilisations qui l'ont précédée, ne signifiait nullement son renoncement à la langue et à l'identité berbère. Ibn Toumert (souverain almohade), le second unificateur du Maghreb, après Massinissa (dans l'Antiquité), fortement attaché à l'islam et à la langue arabe, a fait grand cas de la réalité berbère de son empire en élevant sa langue maternelle au rang de langue de prédication. Voici ce que rapporte Abou Mohammed Salah Ben Abd-El-Hakim:

> Le premier khatib qui prêcha dans la chaire d'El-Kairaouyn (...) fut le kady, le fekhy, vertueux et intègre Abou Mohammed Mehdy ben Ayssa. Homme de bien et grand orateur, il avait la parole facile, claire et persuasive. Chaque vendredi, il prononçait un nouveau sermon, cependant, il ne conserva ses fonctions que pendant cinq mois et il fut remplacé à l'arrivée des Almohades par le docte et vertueux El Hassen ben Athya qui avait l'avantage de parler le berbère. (Beaumier: 92).

Par ailleurs, l'identification abusive de l'islam à l'arabisme, les exactions des gouvernants et de l'aristocratie arabe ont provoqué l'insurrection des Berbères, sous l'étendard kharrédjite, dans tout le Maghreb (Ibn Khaldoun, 1978, t.1: 211-216). Ainsi, la lutte contre la domination des gouverneurs arabes se fit à l'intérieur de l'Islam et en son nom. Les soulèvements successifs aboutirent à la libération définitive du pays, de l'autorité des khalifes de Damas et de Baghdad (et de son corollaire l'arabisme) et au rétablissement de la souveraineté berbère avec la fondation du royaume des Berghouatas (dont la langue officielle était le berbère) dans le Tamesna (Maroc) en 744, et plus tard en 757 avec la constitution de l'Etat kharredjite de Sidjilmassa, et plus tard encore celui de Tahert (Tiaret) vers 770. Le pouvoir arabe ne dura au Maghreb central et au Maghreb extrême qu'une cinquantaine d'années.

Il y a de nos jours grand bien à ce que le Maghreb uni ou chacun des pays pris individuellement constituent avec les autres pays d'expression arabe du Machrek, une entité géopolitique, économique et culturelle. Ces nations partagent au moins la langue et la religion. Mais l'on voit mal comment la prise en compte de la dimension berbère de l'identité maghrébine peut contrarier ce projet.

L'identité se définissant par rapport à l'Autre, à la veille de l'intervention turque au Maghreb, cet Autre était le chrétien. Aussi le Maghrébin s'affirmait-il musulman. C'est à ce titre qu'au début du XVIe siècle, les Algérois sollicitèrent au nom de la solidarité islamique, l'aide ottomane pour les défendre des incursions espagnoles sur les côtes africaines. L'arabisme n'apparaissant qu'à partir du XIXe siècle exacerbé par l'occupation coloniale de tous les pays arabes.

La colonisation et le discours colonial

Des trois pays maghrébins anciennement sous domination française, c'est l'Algérie qui sera le théâtre d'affrontements culturels les plus violents. L'occupant ayant décidé, après une courte période de flottement, d'assimiler ce pays à la métropole. Bien que ce soit dans une moindre mesure, le Maroc et la Tunisie n'échapperont pas non plus à l'œuvre de déculturation coloniale. La nostalgie de l'Afrique romaine, latine et chrétienne va conduire les idéologues de l'assimilation à redisputer à l'islam et à l'arabité, l'âme et l'identité du Berbère. Ils vont pour ce faire, entreprendre des actions de désislamisation et de désarabisation systématiques.

La lutte contre la langue arabe va se traduire au plan concret par le démantèlement de l'organisation scolaire autochtone et, au plan idéologique, par la stigmatisation/délégitimation de celle-ci combinée aux tentatives de division "ethnique" au moyen de la mise en opposition des "Berbères" et des "Arabes".

En Algérie par exemple, de nombreux observateurs français, écrit C. Achour (1985 : 145), déclarent qu'au début de la colonisation (1830), l'alphabétisation des autochtones était plus avancée que celle des français. Au bout de quelques années, l'occupant réussit à créer un néant scolaire par la confiscation des immeubles des mosquées et des biens Hobous dont elles tiraient leurs ressources (Ageron, 1968, t.1 : 317). L'ignorance généralisée du peuple ainsi obtenue servira d'argument à l'imposition de l'école française avec son corollaire la francisation des Algériens, et à la justification de la colonisation présentée comme une mission civilisatrice.

L'enseignement de la religion et de la langue arabe allant de pair, dans le système traditionnel, l'atteinte à l'une de ces composantes affecte forcément l'autre. Dès les débuts de la conquête, la politique religieuse coloniale s'est caractérisée par la fermeture et la destruction

des édifices du culte. Cette citation de Ageron (1968, t.1 : 297) illustre l'ampleur du désastre :

> "Alger en 1830 renfermait 13 grandes mosquées et 109 plus petites, 32 chapelles, 12 zaouya. En 1862, il ne restait debout que 9 grandes mosquées et 19 petites, 15 chapelles, 5 zaouya, soit 48 immeubles contre 176 en 1830. Tous les édifices n'étaient pas affectés au culte musulman mais seulement 4 grandes mosquées, 8 petites et 9 chapelles, en tout 21."

En outre, des exactions administratives pèseront sur la religion musulmane pendant toute la durée de la colonisation : arrestations d'hommes de culte, interdiction des pèlerinages à La Mecque, surveillance étroite des confréries religieuses, contrôle sévère des contacts avec d'autres pays d'Islam, exigence de la naturalisation des musulmans pour accéder à un emploi dans la fonction publique etc. En revanche, les pratiques sclérosées de l'Islam et les superstitions qui en découlent seront encouragées. Le paroxysme de la persécution sera atteint avec l'enlèvement de 1750 enfants de 8 à 10 ans par Mgr Lavigerie pour les christianiser (Ageron, 1968, t.1 : 302), entreprise d'évangélisation soutenue par De Gueydon gouverneur général, représentant de la République laïque. Le but de l'administration française, était, écrit Ageron (1968, t.1 : 316), "L'abaissement, la destruction de l'Islam ou du moins la laïcisation des esprits". Sur les décombres des institutions algériennes seront édifiées des structures totalement francisées : école, justice, état civil, etc.

Ces moyens violents sont accompagnés puis relayés par un discours stigmatisant destiné à insécuriser linguistiquement et identitairement les colonisés et à les amener dans le giron de la francité.

Le lexique de la dévalorisation des langues autochtones n'est pas nouveau, il a déjà servi en France pour minorer les langues régionales et imposer le français à tout l'Hexagone. L'arabe parlé et le berbère sont des "patois vulgaires, grossiers", "des systèmes dégradés" caractérisés par la "confusion", la "simplicité" et l' "indigence". Ils sont "rebutants par leurs sons gutturaux" et "écorchent les oreilles" de gens habitués à "l'harmonie" et à la "clarté" du français. Morsly (1988 : 96-104) en a fait un inventaire systématique. L'arabe classique n'est pas mieux loti, bien que ce soit une langue écrite et possédant une abondante littérature. Il recevra les stigmates du latin auquel il est souvent comparé : "langue morte, langue archaïque". Pour des raisons de nécessité pratique, l'arabe parlé sera préféré dans l'enseignement au classique : il permet aux administrateurs de mieux communiquer avec leurs administrés. Mais la motivation pratique n'est pas la seule à l'œuvre. On voulait opposer l'arabe parlé "le breubri", qui n'avait aucune chance de résister au français, à l'arabe classique, plus redouté. A. Servier (Ageron, 1968, t.2 : 887 (note 3)) va même jusqu'à contester une quelconque filiation entre l'arabe classique et l'arabe parlé. Ce dernier serait plutôt issu du

phénicien antérieurement à l'avènement de l'islam au Maghreb. L'islam, cette "imposture de Mahomet", religion de "l'ignorance", du "fanatisme", de "l'intolérance" et du "fatalisme" va produire une société arabe "barbare", "autocratique", "polygame", "nomade" et "paresseuse". On impute même à l'islam l'état d'infériorité et de décadence dans lequel se trouve le Maghreb en comparaison avec les pays européens chrétiens.

On proposait aux Algériens "la clarté" et "l'harmonie" de la langue française pour "élever leur esprit", sortir de la "barbarie" et entrer dans la "civilisation". Quant au Paradis "seul le christianisme y conduisait".

L'œuvre de francisation était omniprésente. Après l'école, l'administration, l'état civil, la justice, c'est le tour de l'environnement. Les toponymes criaient la berbérité et l'arabité de l'Algérie. Il fallait les redénommer. Tadmaït (village) nom berbère, deviendra Camp du Maréchal, Draâ-ben-Khedda (village), nom arabe, s'appellera Mirabeau. Quand la désignation autochtone est conservée, elle est prononcée et écrite à la française. Seul un initié verrait dans Azazga (un bourg) iezugen "les sourds" en berbère. Et dans un cadre plus général, Maghreb qui connote l'Islam, l'arabité, sera remplacé par des termes plus neutres, plus géographiques : Afrique du Nord, Afrique mineure, Afrique septentrionale, le Nord de l'Afrique. Plus tard, quand la "Politique" dite berbère sera mise en place, et pour signifier l'appartenance de la région aux Berbères et non aux Arabes et à l'Islam, on la désignera aussi sous le nom de "Berbérie".

La manipulation du fait berbère par la France

Toujours dans leur tentative de contenir l'arabisation et l'islamisation, les idéologues de la francisation voulaient s'appuyer sur les berbérophones considérés, en raison de leur particularisme linguistique et juridique comme "superficiellement islamisés", "plus proches de la latinité", pour les opposer aux Arabes (arabophones) "difficilement assimilables à cause de leur attachement à la religion". C'est la "Politique" dite berbère de la France coloniale (Ageron, 1960, 1966, 1968, 1972). Ses champs d'application seront la Kabylie en Algérie et, essentiellement, le Moyen Atlas au Maroc.

Dès 1847, avant même la conquête de la montagne kabyle, des officiers français remarquèrent, des postes de Béjaïa et Dellys, outre sa différence linguistique par rapport aux plaines arabophones, des dissemblances au niveau de l'organisation sociale. Les Kabyles ont en effet conservé, plus qu'ailleurs, l'ancestrale structure sociale fondée sur la Djemaâ, l'assemblée de tribu. Bien que l'islam inspire beaucoup d'actes sociaux, il n'est pas parvenu à se substituer totalement au système ancien, notamment dans le domaine judiciaire. Certains officiers dits berbérophiles voyaient dans cette tradition des similitudes avec les municipalités françaises et croyaient pouvoir y greffer la

civilisation française, voire, pour certains idéalistes, réaliser la "fusion" de l'élément kabyle avec l'élément français.

Les premiers responsables militaires qui ont étendu l'organisation administrative des régions arabophones –fondée sur le droit musulman– à la Kabylie furent accusés par les colons d'avoir arabisé les Berbères. Aussi bien, dans une circulaire datant du 11 janvier 1858 (Ageron, 1966 : 41-47), le général Randon ordonnait aux officiers administrateurs de faire revenir les Kabyles à leur organisation ancestrale et surtout d'éviter l'introduction dans leur administration, de la justice musulmane. La Kabylie était administrée différemment des autres régions du pays. On y encouragea particulièrement le droit coutumier local expurgé de tout ce qui était contraire au droit français, comme étape à l'instauration de ce dernier. Et, pour soutenir l'action administrative de division, on développa toute une mythologie autour de l'origine, de la race et des qualités des Berbères hautement valorisées, opposées à celles des Arabes toujours dépréciées. On attribue par exemple, aux Berbères une origine aryenne. L'organisation de leur Djemaâ est souvent comparée au Forum romain et à l'Agora grecque d'où elle tirerait son origine. On rapprochait la civilisation berbère de la gréco-latine et on opposait, entre autres, la "démocratie berbère" à "l'autocratie arabe". Toute affabulation était bienvenue pourvu qu'elle serve la devise coloniale "diviser pour régner".

Au plan linguistique, rien n'a été fait. Les enseignements de langue berbère dispensés sous la colonisation étaient, mis à part ceux de niveau académique donnés par l'Université d'Alger, exclusivement destinés aux instituteurs et aux administrateurs pour leur permettre de mieux accomplir leurs missions. A aucun moment le berbère ne fut introduit dans le système scolaire, ni laïque, ni congréganiste. Il n'a jamais été question de respecter l'identité berbère, ni de développer sa langue. Le but était uniquement l'exploitation du fait berbère à des fins de division. Quand le système coutumier contrariait les intérêts des colons, il devenait sans effet. Le droit de préemption, par exemple, ne jouait pas contre les Européens au Maroc (Ageron, 1972 : 132).

Plus ou moins avouée, suivant les responsables civils et militaires du moment, la politique d'utilisation du fait berbère pratiquée en Algérie sera reconduite au Maroc où elle sera affinée et institutionnalisée par le Dahir de 1930. La promulgation d'un texte juridique d'une telle importance provoqua des manifestations populaires de protestation dans plusieurs villes du Protectorat, et des réactions dans tout le monde arabe et islamique. La Politique berbère fut désavouée même par des administrateurs français (Ageron, 1972 :144-145).

Encouragés par l'écho que reçut cette opposition, les nationalistes marocains revendiquèrent avec force l'abrogation du système juridique berbère et la cessation de la propagande chrétienne. L'affaire du Dahir écrit Ageron (1972 : 146-147) a permis au nationalisme marocain d'obtenir une audience internationale inespérée.

Jusqu'en 1934, le jeune nationalisme marocain ne se définit guère que par opposition à la politique berbère.

Ce qui sert d'alibi à la suspicion dans laquelle était tenue l'identité berbère au sein de ces milieux.

Sur le terrain, la manipulation de la berbérité du Maghreb fut un échec cuisant. Elle s'est même retournée contre ses auteurs. En Kabylie, comme un écho aux tentatives d'assimilation, l'insurrection de 1871 a été la plus retentissante et la plus meurtrière, depuis la défaite de l'émir Abdelkader. Les Kabyles étaient majoritaires parmi les membres fondateurs du premier parti indépendantiste du Mouvement national algérien : l'Etoile Nord Africaine (1924). Plus récemment, pendant la guerre de libération, c'est autour du pôle militaire kabyle considéré comme le plus fort (Harbi, 1980 : 34) que s'est réalisée l'unité du Front de Libération Nationale (FLN) en 1956, au congrès de la Soummam. Au Maroc, le collège franco-berbère d'Azrou, pièce maîtresse de l'œuvre d'assimilation était devenu un foyer d'arabisation (Berque, 1962 : 240) et une pépinière de nationalistes (Ageron, 1972 : 126). Mais la manipulation aura des conséquences désastreuses sur la cause berbère pendant la Colonisation et après les Indépendances.

Les idéologues des Pouvoirs maghrébins, entretenant savamment l'amalgame entre le fait berbère, lié à l'arabisation limitée du Maghreb, antérieur à l'occupation française, et son utilisation par le colonialisme, présentent cette réalité historique, sociologique et linguistique comme une "construction de la France". Cette accusation sera portée par la bérbérité tel un stigmate au fer rouge, qu'on opposera sans cesse à la revendication de la langue et de l'identité berbère en Algérie et au Maroc.

Les idéologues des Pouvoirs maghrébins

Les idéologues des Pouvoirs maghrébins sont nourris de l'idéologie panarabiste et panislamiste héritée des nationalismes algériens, marocains et tunisiens.

Dès le XIXe siècle, les agressions multiformes contre le Monde arabe tout entier firent prendre conscience à ses leaders de la nécessité de son unité et de sa renaissance (Nahda) pour faire pièce au colonialisme envahissant (Kaddache, 1980, t.1, : 219). Après la Première Guerre mondiale, la Nahda connut un grand développement au Machrek et put s'étendre au Maghreb. Alors que la renaissance arabo-musulmane se manifestait en Orient dans divers domaines : littéraire, artistique, religieux et politique, elle va se cristalliser, en Occident, autour de l'action politique pour la libération nationale et d'un projet de réforme de la religion.

En Algérie, par exemple, l'Etoile Nord Africaine puis le PPA-MTLD prirent en charge la revendication de l'indépendance avec pour programme :

- Contre le rattachement politique de l'Algérie à la France,
- Pour la souveraineté et l'indépendance de l'Algérie,
- Contre l'impérialisme.

Le parti des Oulémas, lui, a opté pour l'action culturelle et religieuse se fixant comme objectifs :

- Le refus de l'assimilation,
- La défense de la langue arabe,
- La lutte contre le maraboutisme regardé comme une hérésie.

Réformistes des Oulémas et nationalistes s'accordent pour ne retenir de l'identité maghrébine que ses dimensions arabes et musulmanes.

Les partis nationalistes nord-africains réunis au Caire, le 5 juin 1948, fondèrent une organisation de lutte commune dénommée Comité de libération du Maghreb arabe (Kaddache, 1980, t 2 : 817), autre apparition officielle du syntagme "Maghreb arabe", après celle de l'hebdomadaire *El Maghrib al Arabi* lancé par le MTLD algérien en 1947 (Kaddache, 1980, t.2 : 815). Le qualificatif apparaît également dans un appel de Messali aux Nation-Unies en septembre 1948 (Ouerdane, 1987 : 41). Il sera cette fois-ci à l'origine d'une crise grave au sein du Parti. Deux articles du Manifeste nord-africain consacrent l'islamité et l'arabité exclusive du Maghreb :

> - Le Maghreb arabe doit son existence à l'islam. Il a vécu par l'islam; et c'est selon l'islam qu'il continuera à se diriger au cours de son avenir.
>
> - Le Maghreb arabe fait indissolublement partie des pays arabes (...) (Kaddache, 1980, t.2 : 984).

Historiens et sociologues s'accordent pour penser que le discours nationaliste maghrébin est construit contre le discours colonial qui le détermine. L'identité maghrébine n'est pas définie pour elle-même mais par rapport à l'idéologie produite par l'occupant. Elle est ce qu'il ne veut pas qu'elle soit.

> L'idéologie nationale héritée de la Révolution (...) n'est en réalité que le miroir inversé du discours colonial sur l'Algérie (...). L'idéologie coloniale travestissait l'histoire pour fonder la légitimité de la domination française. Le nationalisme lui empruntera sa démarche faisant à son tour bon marché du réel. (Harbi, 1980 : 31-32).

M. Arkoun (1984 : 354) abonde également dans ce sens. La dialectique, écrit-il, construite par le discours colonial a imposé aux idéologues maghrébins des réactions qui leur font oublier la réalité et l'histoire objective.

C'est au nom de cette vision déformée de son identité que Messali va définir le Maghreb comme arabe, dans un message adressé aux

Nations Unies en 1948. Cette attitude suscita une réaction immédiate des éléments kabyles de l'aile radicale du PPA, qui exigèrent la mise sur le même pied d'égalité des langues et des cultures arabes et berbères, et se prononcèrent pour l'Algérie algérienne (Ouerdane, 1987 : 42). C'est le premier acte politique de la revendication culturelle berbère. Il donna lieu, en 1949, à une crise grave au sein du PPA, qui se termina par l'exclusion des opposants des rangs du Parti, accusés de fractionnisme (création d'un Parti Populaire Kabyle, PPK), de "complot berbériste manipulé par le colonialisme", de "berbéro-matérialistes" (dans un contexte où l'Union soviétique était hostile à la Ligue arabe et a soutenu la création de l'Etat d'Israël) (Ouerdane, 1987 : 42).

Ce sont ces anathèmes, inspirés par la "Politique berbère" qui seront repris après l'Indépendance.

Les peuples maghrébins

Ils sont les destinataires principaux des discours sur l'identité. Des idéologues de tout bord, faisant souvent bon marché de la réalité historique et sociologique se disputent leur être, créant une confusion telle que les jeunes, en Algérie tout au moins, vivent un malaise, un désarroi dont la perte de repères sociaux fiables est sans doute responsable.

Les gouvernements et les peuples arabes de l'Orient

Les Nassériens, champions de l'arabisme regardent l'unité maghrébine comme contraire à l'union arabe. C'est pourquoi Nasser l'a toujours combattue (Bessis, 1997 : 400). Il y voyait sans doute le "spectre" berbère. Le recours au qualificatif "arabe", éclipsé pendant les Guerres de libération peut être interprété comme destiné à rassurer les "frères" du Machrek et soutenir la présentation de l'Union maghrébine comme une étape vers l'Unité arabe.

Le Mouvement de revendication de la langue, de la culture et de l'identité berbère

Le Mouvement identitaire de 1949, étouffé par l'exclusion de ses protagonistes des rouages du Parti, continuera à couver pendant la Guerre de libération nationale sous la forme d'un clivage Kabyles/Arabes (Harbi, 1980 : 35). Il resurgira immédiatement après l'Indépendance, au milieu des années 1960, exacerbé par les outrances d'un arabisme

agressif. La mise en application de la politique d'arabisation aura pour conséquence la prise de mesures vexatoires telles que la suppression de la chaire de berbère à l'Université d'Alger, dès 1962. Le cours de Mouloud Mammeri disparaîtra aussi pour les mêmes raisons avec l'élimination des enseignements d'ethnologie dans lesquels il s'intégrait (1971).

Le Mouvement revendicatif se cristallise autour de deux pôles principaux. Le premier essentiellement culturaliste et orienté vers l'enseignement et la production d'outils didactiques est animé par Mouloud Mammeri à l'Université d'Alger et au Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques (CRAPE) (années 1970). Le second plutôt activiste, était implanté à Paris dans les milieux de l'émigration. C'est le groupe de l'Académie berbère, fondée en 1965 et interdite en 1977 par les autorités françaises. L'Académie s'est engagée, elle aussi, dans un travail de production culturelle et d'aménagement de la langue (remise à l'honneur de la graphie tifinagh entre autres) mais elle s'est surtout distinguée dans la sensibilisation identitaire au sein de l'émigration ainsi qu'en direction de la Kabylie, par correspondance et au moyen de tracts et de journaux clandestins. Son discours était relayé par des noyaux "berbéristes" établis dans les cités universitaires d'Alger et les lycées de Kabylie.

La revendication atteindra toute son ampleur en 1980 à la suite de la répression des étudiants de l'Université de Tizi-Ouzou qui occupèrent les locaux de l'établissement en signe de protestation contre l'interdiction par les autorités d'une conférence de Mouloud Mammeri sur la poésie berbère. L'intervention policière qui s'ensuivit provoqua un soulèvement populaire sans précédent dans l'histoire de la Kabylie. La revendication, cantonnée jusqu'à cette date dans les milieux estudiantins et lycéens va désormais se populariser en s'étendant aux ouvriers et aux paysans.

L'onde de choc produite par ces événements, gagnera l'ensemble des groupes berbérophones, de la Libye jusqu'au Maroc où elle portera les germes de l'éveil identitaire. La lutte pour la réhabilitation de la langue et de l'identité berbère n'est plus, de nos jours, confinée dans la Kabylie seulement, elle est élargie à tout le Maghreb et même aux Iles Canaries et aux pays subsahariens. La conception de l'arabité exclusive du Maghreb est fermement contestée et combattue.

Pour contenir la revendication, le Pouvoir recourra à la répression physique et morale. Physique, des militants seront emprisonnés. Morale, les idéologues officiels produisent un discours de délégitimation d'une violence inouïe sur la langue et la culture, sur la berbérité de manière générale, en rebrandissant le stigmate "la berbérité est une construction de la France", ou ses variantes "une création des Pères blancs", "un complot ourdi par l'étranger", érigé en "péché originel" que seuls ont effacé les Berbères se proclamant arabes. Anathèmes répercutés par la presse officielle.

Ces quelques échantillons parus dans *El Moudjahid*, en gros titres pendant et après les événements de 1980, (extraits du Dossier de presse de *Tafsut imazighen* (Printemps berbère)) en illustrent la violence.

- 9 avril 1980 : "Tentatives de manifestation. Les dessous obscurs du néo-colonialisme"
- 20 avril 1980 : "Unité des rangs pour briser toutes tentatives de l'impérialisme et de la réaction"
- 23 avril 1980 : "Les masques sont tombés. Aucun doute sur l'origine étrangère de ce complot"
- 24 avril 1980 : "Les événements de Tizi-Ouzou visent à saper l'unité nationale"

Cependant, depuis 1980, la cause berbère a heureusement réalisé une avancée politique considérable, en Algérie, à la faveur du changement politique intervenu en 1988. La constitution de 1996 reconnaît la dimension berbère de l'identité nationale définie désormais comme berbère, arabe et musulmane. Un Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA.) est institué auprès de la Présidence de la République avec pour mission de proposer des mesures propres à promouvoir la langue et la culture berbère. Un enseignement de langue berbère est introduit dans les lycées et collèges. Deux instituts de recherche et de formation post-graduée en langue, littérature et civilisation berbères ont été ouverts dans les universités de Tizi-Ouzou et Béjaïa, respectivement en 1990 et 1991.

Il est souhaitable que les gouvernants des autres pays du Maghreb évoluent dans le même sens : la réhabilitation légitime de la dimension berbère du Maghreb. Elle est, de nos jours, niée de manière arrogante.

Ainsi des dénominations "Grand Maghreb", "Union du Maghreb", "Unité maghrébine", c'est "Union du Maghreb arabe" qui a été retenue. "Maghreb" impliquant par lui-même l'inscription de la région dans la sphère civilisationnelle arabo-islamique, l'épithète "arabe" n'est là que pour nier les déjà-dits développés ci-dessus.

> Un discours ne vient pas au monde dans une innocente solitude mais se construit à travers un déjà-dit par rapport auquel il prend position. (Maingueneau, 1976 : 139).

Le contenu implicite du syntagme "le Maghreb est arabe" est de ce fait, "le Maghreb n'est pas berbère".

L'avantage de l'expression implicite est, écrit Ducrot (1980 : 12), de dire quelque chose avec la possibilité de refuser la responsabilité de l'avoir dit, de "bénéficier à la fois de l'efficacité de la parole et de l'innocence du silence". Le contenu implicite étant déduit par l'allocutaire, à ses risques et périls de la signification littérale.

Université de Tizi-Ouzo
UPRESA CNRS 6065 - Rouen

Bibliographie

Abou-Obeïd El Bekri, 1965, *Description de l'Afrique septentrionale*, traduction de M. De Slane, Ed. Adrien Maisonneuve, Paris.

Achour Christiane, 1985, *Abécédaires en devenir, Idéologie coloniale et langue française en Algérie*. Ed. En. A.P., Alger.

Ageron Charles-Robert, 1960, "La France a-t-elle eu une politique kabyle ?" *in Revue historique*, tome CCXXIII, pages 311-352.

Ageron Charles-Robert, 1966, "La politique kabyle sous le Second Empire" *in Revue française d'histoire d'Outre-mer*, tome LIII N° 190-191, pages 67-105.

Ageron Charles-Robert, 1968, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, PUF, Paris, tomes 1 et 2.

Ageron Charles-Robert, 1972, *Politiques coloniales au Maghreb*, PUF, Paris.

Amin Samir, 1970, *Le Maghreb moderne*, Les éditions de Minuit, Paris.

Arkoun Mohammed, 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris.

Arkhoun Mohammed, 1993, *Penser l'Islam aujourd'hui*, Ed. Laphomic/Enal, Alger.

Balta Paul, 1990, *Le Grand Maghreb, des indépendances à l'an 2000.* Ed. Laphomic, Alger.

Beaumier A., *Histoire des souverains du Maghreb (Espagne et Maroc) et annales de la ville de Fès*. Traduction de Roudh El-Kartas littéralement "Jardin des feuillets" (Fès, 1326)

Benveniste Emile, 1983, *Problèmes de linguistique générale*, tomes I et II, Ed. Gallimard, Paris.

Berque Jacques, 1962, *Le Maghreb entre deux guerres*, Editions du Seuil, Paris.

Bessis Juliette, 1997, *Maghreb : la traversée du siècle*, Ed. L'Harmattan.

Carlier Omar, 1984, "La production sociale de l'image de soi. Note sur la "crise berbériste" de 1949", *in Annuaire de l'Afrique du Nord*, volume XXIII, pages 347-371.

Chaker Salem, 1981, "De quelques constantes du discours dominant sur les langues populaires en Algérie : de la marginalisation à

l'exclusion", *in Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XX, pages 451-457.

Chaker Salem, 1986, "La construction d'une identité en rupture : langue, écriture et culture dans le domaine berbère", *in La production d'identité*, Ed. Université Paul Valéry et CNRS, pages 41-55.

Chaker Salem, 1987, "L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutation (Kabylie)", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 44, pages 13-33.

Chaker Salem, 1990, *Imazighen ass-a*, Ed. Bouchène, Alger.

Decret François, Fantar M, 1981, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Histoire et civilisation (des origines au Ve siècle)*, Ed. Payot, Paris.

Desparmet J., "Le panarabisme et la Berbérie", *in Renseignements coloniaux* N° 8 et 9, pages 194-199.

Ducrot Oswald, 1980, *Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique*, Hermann, Paris.

Grandguillaume Gilbert, 1983, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

Gsell Stéphane, 1920-1930, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome VI, Hachette, Paris.

Harbi Mohammed, 1980, "Nationalisme algérien et identité berbère", *in Peuples Méditerranéens*, n° 11, pages 31-37.

Ibn Khaldoun, 1978, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (Traduction de De Slane)*, Ed. P. Geuthner, Paris, 4 tomes.

Kahlouche Rabah, 1992, *Le berbère (kabyle) au contact de l'arabe et du français –Etude socio-historique et linguistique*, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Alger, dactylographiée.

Kahlouche Rabah, 1997, "Autovalorisation sociale et affirmation identitaire en Kabylie", *in Plurilinguisme et identités au Maghreb,* Foued Laroussi (Dir.), Ed. P.U.R., Rouen, pages 55-60.

Kaddache Mahfoud, 1973, " L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale ", *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Ed. SNED, pages 276-284.

Kaddache Mahfoud, 1980, *Histoire du nationalisme algérien*, Ed. SNED, 2 tomes, Alger.

Kerbrat-Orecchioni Catherine, 1980, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Ed. Armand Colin, Paris.

Kerbrat-Orecchioni Catherine, 1986, *L'implicite*, Ed. Armand Colin, Paris.

Lacoste Camille et Yves (dir.), *L'état du Maghreb*, Ed. La découverte, Paris.

Lacoste-Dujardin Camille, 1984, "Genèse et évolution d'une représentation géopolitique : L'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891", *in Connaissances du Maghreb*, Editions du CNRS, pages 257-277.

Laroussi Foued (dir.), 1997, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Ed. P.U.R., Rouen, 124 p.

Maingueneau Dominique, 1976, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Hachette, Paris.

Marthelot Pierre, 1973, " Ethnie et région : le "phénomène" berbère au Maghreb", *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Ed. SNED, Alger, pages 465-474.

Marthelot Pierre, 1978, "Maghreb-Machrek : quels problèmes?", *in Actes du deuxième congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*, II, Ed. SNED, Alger, pages 454-459.

Morsly Dalila, 1988, *Le français dans la réalité algérienne*, Thèse pour le Doctorat d'Etat *es*-lettres et sciences humaines, Paris, dactylographiée.

Ouerdane Amar, 1987, "La "crise berbériste" de 1949, un conflit à plusieurs faces", *Revue de l'Occident, Musulmans et de la Méditerranée*, n° 44, pages 35-47.

Tafsut-Imazighen (Dossier de presse), publié par le Comité de défense des droits culturels en Algérie, Paris.

Turin Yvonne, 1985, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, Ed. ENAL, Alger.

Yver G., 1982, "Al-Maghrib", *in Encyclopédie de l'Islam*, volume V, pages 1173-1174.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 71-82

"BARBARUS", "BARBAR", "BERBÈRE" UNE STIGMATISATION DEUX FOIS MILLÉNAIRE

MOHAND-AKLI HADDADOU

> Ici je passe pour un barbare parce qu'on ne me comprend pas."
>
> (Ovide, *Tristes*)

> [Les Maures] se déchaînant entre eux en dialogues hachés / profèrent des aboiements variés, en de stridents langages de rugueuses paroles /
>
> comme des loups en pleine montagne, lorsque les nuées au loin s'étendent sur les terres, de leur fréquent ululement frappent les airs et à travers les ombres vides font résonner leur aboiement.
>
> Et la sauvagerie des noms qui aboient en une langue barbare[1].

C'est ainsi qu'au VIe siècle avant l'ère chrétienne, Corippe, poète de langue latine, né en Afrique et peut-être lui-même Africain, parle de la langue berbère. La métaphore animale se retrouve, plusieurs siècles plus tard, sous la plume d'un autre auteur, cette fois-ci musulman :

> Lorsque Ifricos [l'un des rois du Yémen qui conquit le Maghreb] eut vu ce peuple de race étrangère et qu'il l'eut entendu parler un langage dont les variétés et les dialectes frappèrent son attention, il céda à l'étonnement et s'écria : "Quelle berbera est la vôtre!" On les nomma Berbères pour cette raison. Le mot berbère signifie en arabe un mélange de cris inintelligibles; de là on dit, en parlant du lion, qu'il berbère quand il pousse des rugissements confus[2].

Il est vrai que ce passage est moins virulent que le premier mais les deux auteurs procèdent de la même stigmatisation de la langue

berbère : une langue de sauvages dont les sonorités évoquent plus les cris des animaux qu'un langage humain.

L'étymologie donnée par Ibn Khaldoun laisse croire que le mot arabe *barbar* est différent du latin. En réalité, il s'agit du même mot, *barbarus*, aujourd'hui passé dans la plupart des langues modernes : français *barbare*, anglais *barbar*, espagnol *barbario*, ... et arabe *barbaryy*.

De barbaroi à barbar

Les Anciens Grecs appelaient barbaroi tous ceux qui parlaient une langue différente de la leur. Ce sens se retrouve dans le latin barbarus; puis le mot acquit, avec les conquêtes impériales, le sens plus restreint de réfractaire à la civilisation romaine. On opposait ainsi les Romains aux Barbares et la langue latine aux langues barbares. C'est ainsi qu'évoquant la situation linguistique du Maghreb, à son époque, Saint Augustin écrivait[3] :

> En Afrique aussi, nous connaissons bien des peuples barbares n'ayant qu'une seule et même langue.

Les Berbères romanisés étaient appelés Africains du nom de la tribu des Afer qui occupait l'ancien territoire de Carthage, devenu province d'Africa.

Si à la chute de l'empire romain, le mot *barbare* conserva, en Europe, le sens de réfractaire, mais cette fois-ci à la religion chrétienne (*cf.* l'expression "les invasions barbares"), il en fut autrement dans le monde musulman où le mot, repris par les arabes, désigna exclusivement les Berbères. Les Arabes devaient aussi reprendre le mot *Africa*, sous la forme *Ifriqiya*, dont ils tirèrent *Afâriqa*, terme désignant les Berbères christianisés, conservant encore l'usage du latin. Comme les Africains au temps des Romains, les *Afâriqa* s'opposaient à la masse des *barabîr* (pluriel de *barbar*). Ces derniers, convertis à l'Islam, jouissaient, en principe, des mêmes droits que les autres Musulmans, mais on sait avec quel mépris ils furent traités par les gouverneurs arabes.

Alors que dans d'autres pays musulmans, comme la Perse ou la Turquie, les langues locales devenaient, avec l'arabe, des langues de travail, le berbère fut complètement écarté, non seulement de l'administration, mais aussi de toute production écrite. Il est vrai qu'il n'y avait pas de littérature berbère écrite notable mais l'islamisation aurait pu donner à la langue berbère l'occasion d'accéder à l'écriture. La politique linguistique des Arabes au Maghreb ne différa en rien de celle de Rome. L'objectif était le même : réduire la langue autochtone au profit de celle du conquérant. Finalement, la seule littérature écrite en berbère proviendra des groupes schismatiques : les Berghwata, confédération de tribus qui s'établirent au Xe siècle dans l'ouest du Maroc, qui développèrent une religion propre inspirée de l'Islam, et les Ibadites, issus du mouvement kharédjite, qui subsistent encore au Mzab, en Algérie, et au Djebel Néfousa, en Libye.

Le processus de stigmatisation de la langue berbère se poursuivit tout au long des siècles à tel point que les Berbères eux-mêmes en

vinrent à la déconsidérer. L'arabe devint la langue officielle des souverains berbères même quand ceux-ci, comme Yaghmorasen, ne parlaient que berbère? Les auteurs berbères n'hésitaient pas, pour rehausser leur prestige, à se forger des origines arabes. Ce climat défavorable, ajouté aux pressions de l'arabe, langue écrite exclusive, devait provoquer le recul du berbère dans de vastes régions. Refoulé vers les montagnes et l'arrière pays, le berbère devint une langue de *djabayli* (montagnards), par extension, gens frustres et ignorants. Aujourd'hui, ce mot, appliqué par les arabophones des plaines aux berbérophones des montagnes, a une connotation nettement péjorative.

De barbar à barbaresque

En Europe, le mot *barbare*, issu du latin *barbarus*, fut utilisé dans la basse Antiquité et le haut Moyen Age, pour désigner les populations naguère réfractaires à la conquête romaine et demeurées, après la christianisation, païennes. Les Berbères du Maghreb, qui avaient quitté la chrétienté, étaient également des barbares, mais on continua, pendant longtemps, à les désigner sous les anciens noms de *numides* et de *maures*, ainsi qu'en attestent les écrits des VIIIe et IXe siècles. Par la suite, *maure* et *mauresque* devinrent plus courants. Si *maure* provient directement du latin médiéval *maurus*, du nom de l'ancienne province de Mauritanie, *mauresque*, lui, est emprunté à l'espagnol *morisco*, issu lui-même du latin *mauriscus*. On employa également *sarrasin*, du bas latin *sarracens*, tiré du nom d'une tribu d'Arabie, mais ce mot désignait les Musulmans et non spécifiquement les Berbères. Les termes *maure* et *sarrasin*, popularisés par les romans de chevalerie, répandirent l'image d'un nord-africain infidèle et fourbe, barbare par la langue et les moeurs. Les mots *maure* et *mauresque* devaient subsister pratiquement jusqu'au milieu du XXe siècle, notamment dans la langue des Européens d'Algérie, où le substantif *mauresque* était synonyme de domestique arabe.

A partir du XIIIe siècle une nouvelle dénomination apparaît en Europe : *Barbaria*, employée pour désigner le Maghreb (traité de 1231 entre Venise et Tunis). C'est de ce mot que l'italien tire *barbareschi*, qui apparaît, pour la première fois, dans l'œuvre de Boccace[4] et qui désigne, sans distinction de langue ou d'ethnie, les habitants de la Barbarie. Le français l'emprunte sous la forme *barbaresque*. La première attestation remonte à Froissard[5] mais il faut attendre le XVIe siècle pour le voir se répandre dans l'usage. il subit en même temps une évolution de sens puisque, contrairement à son étymon qui désigne les habitants du Maghreb, le mot est employé comme un synonyme de *barbare*. Un exemple est fourni par le dictionnaire de la langue française du XVe siècle de Huguet qui cite "l'inhumanité barbaresque" du roi Clothaire à l'égard de la reine Brunehaut[6]. Le mot disparaît au XVIIe siècle, sans doute supprimé par la chasse aux emprunts italiens si nombreux alors, mais il réapparaît au XVIIIe siècle, d'abord avec le sens de "barbare, cruel", puis, progressivement, pour désigner les habitants du Maghreb.

Son emploi fréquent dans la correspondance officielle est peut-être dû au développement des relations entre la France et le Maghreb. Quoi qu'il soit, la dénomination acquiert une acception géographique, mais comme en italien, elle est très floue : on ignore tout de la réalité du pays et de ses habitants que l'on confond dans une masse informe.

> La contamination du nom de la *Barbarie* par la *barbarie* sans majuscule allait en particulier trop de soi pour ne pas s'être effectuée immédiatement[7].

Une différence notable s'observe en castillan : on emploie bien le mot *Berberia* mais on préfère à la dénomination trop générale de *barbaresque*, des termes plus précis, qui révèlent en fait, une meilleure connaissance du pays et des gens : *Alrarbes* (Arabes), *Barbaros Africanos* (berbérophones), *Azuaguos* (de *Azwaw* : kabile), etc. Le terme générique pour désigner toutes les populations est *moros*, l'antique *maure*, qui a plus une connotation religieuse (musulman/chrétien) qu'ethnique. La langue espagnole connaît *barbaresco*, mais le terme semble d'introduction récente[8].

Revenons au français : le mot *barbaresque* subit une nouvelle restriction de sens à la fin du XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe. Certes la Barbarie est toujours le Maghreb dans sa totalité, c'est-à-dire du Maroc à la Libye, mais le terme barbaresque, dans l'expression "Etats barbaresques", ne désigne plus que les régences d'Alger, de Tunis et de Tripoli, c'est-à-dire les Etats sous domination turque. La conquête d'Alger par la France, en 1830, va encore apporter un changement de sens : l'Algérie, enlevée aux Turcs, ne peut plus être considérée comme une terre barbaresque. Si on va parler encore de barbaresque, c'est surtout pour évoquer le passé du pays, *barbaresque* devenant synonyme de *corsaire*. Ce sens s'est perpétué jusque de nos jours. Quant à *Barbarie*, il s'est conservé dans quelques expressions figées comme *figue de Barbarie* et *orgue de Barbarie*.

De *barbare* à *berbère*

Le mot *berbère*, issu d'une évolution phonétique de *barbare*, apparut au XVIe siècle. Dans les documents anglais de cette époque, il est question des *Brebers* montagnards, par opposition aux *Alarbeis*, nomades qui vivaient sous la tente. En français, les mots utilisés étaient *Brebbes* et *Arabes*. Dans cette langue, l'orthographe *berbère* se fixe dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et le mot apparaît dans l'un des tout premiers ouvrages consacrés à la langue berbère, *Grammaire et dictionnaire abrégé de la langue berbère* de Venture de Paradis, publié en 1844 mais composé à la fin du XVIIIe siècle. En espagnol aussi, *barbario* cède la place à *berebere*, en anglais et en allemand, *berber* et *berberishe* apparaissent dans les premiers écrits sur la langue berbère.

Alors que les mots *barbare* et *barbaresque* des siècles classiques avaient avant tout un sens ethnique, désignant indifféremment les arabophones et les berbérophones, *berbère* a dès le départ le sens restreint de "berbérophone" et de "langue berbère". Alors que les

études berbères étaient encore à l'état embryonnaire, on commença, dès le début du XIXe siècle à spéculer sur les origines de cette langue. Les Allemands J.C. Adelung et J.S. Vater, dans le troisième tome de leurs Mithridates (1812) font remonter le *berber* au numide qu'ils distinguent du punique. Sa grammaire révèle des concordances avec le sémitique mais celles-ci sont interprétées par les influences que le punique, et plus tard l'arabe ont exercées sur cette langue. Dans le même ouvrage, on relève la première tentative d'apparentement du berbère, rapproché de l'égyptien et de l'amharique. En 1844, un autre Allemand, Théodore Benfey, propose de rattacher le berbère à la famille égypto-sémitique. La même année, l'anglais Newman affirme clairement le caractère chamito-sémitique du berbère. Quelques années après, c'est au tour du Français Ernest Renan d'envisager des rapports génétiques entre le berbère, le sémitique et les langues non sémitiques de l'Abyssinie pour lesquelles il propose le terme de *couchitiques*. En moins d'un demi siècle et, contrairement à ce que l'on croit, plusieurs années avant la colonisation, le berbère est intégré dans le champ des études linguistiques européennes et les conclusions auxquelles on aboutit sur son apparentement ne sont pas très éloignées de celles auxquelles on parviendra au siècle suivant et qui sont aujourd'hui admises par le plupart des spécialistes. Mais alors que le champ scientifique envisage la langue berbère comme un simple objet d'étude, le champ idéologique, lui, va s'en emparer pour faire un mythe.

Il n'y a pas de doute que le conquête de l'Algérie, en 1830, a été le catalyseur de ce mythe, mais il faut reconnaître que la manipulation a commencé avant. En 1826 paraissait à titre posthume (donc composé plus tôt), l'*Histoire philosophique de l'Afrique septentrionale* de l'abbé Raynal, sans doute un pseudonyme, où on trouve formulés les principaux traits du particularisme berbère : une langue originale (quoique "pauvre"), une organisation sociale propre, un goût prononcé pour la liberté et surtout une "tiédeur" religieuse qui contraste avec le "fanatisme" des Arabes. Quant à leurs origines, les Berbères descendent, à cause de leurs yeux bleus et de leurs cheveux blonds des Vandales, donc des Européens[9].

Mais cette image du Berbère proche de l'Européen ne s'imposera que plus tard. Aux premiers temps de la conquête où les Français furent opposés à une forte résistance des groupes berbérophones, particulièrement des Kabyles, c'est plutôt l'image du *barbare* et du *barbaresque* qui vient à l'esprit :

> Ils sont vains, entêtés, ignorants et fanatiques, capricieux et méchants, fourbes et voleurs...[10]

On leur préfère même les "Maures" (arabophones) d'Alger, plus civilisés et surtout plus pacifiques. Mais très vite, les Français découvrent le particularisme berbère et les avantages qu'ils peuvent en tirer pour asseoir leur domination. On fait remarquer que dès 1830 des Kabyles s'étaient enrôlés dans les régiments de zouaves et que ces mêmes Kabyles avaient refusé de s'associer à Abdelkader dans sa résistance à la conquête.

> Si le pays des Kabyles nous est fermé, écrit Tocqueville en 1837, l'âme des Kabyles nous est ouverte[11].

C'est pour pénétrer cette âme que Brosselard publie, en 1844, sur ordre du ministère de la guerre, le *Dictionnaire français-berbère*, réunissant les mots en usage dans la région de Bougie. Il devait être suivi d'autres études linguistiques, sociologiques, historiques sur cette "race" qu'on cherchait à se concilier, en dépit de sa farouche opposition à la conquête.

> La Kabylie demeurée jusqu'à ce jour en dehors de notre contact direct, écrit le capitaine Carette, doit devenir, d'ici à quelques années l'auxiliaire le plus intelligent de nos entreprises à l'associé le plus utile de nos travaux[12].

Déjà, le Berbère n'est plus un Barbare et on découvre singulièrement qu'il est plus proche qu'on le croit de l'Européen : il a les mêmes origines ethniques que lui, il est laborieux et industrieux (alors que l'Arabe est paresseux), il est indifférent en matière de religion, son droit coutumier, qui s'inspire du droit romain, est démocratique... Il serait trop long de citer tous les écrits consacrés à la question[13]. Signalons seulement que le mot *berbère*, arraché à la barbarie, devient l'un des mots-clés de la colonisation, d'abord en Algérie puis au Maroc où le protectorat est institué en 1911. Le mot se définit désormais à partir d'une série d'oppositions et d'identités qu'on peut schématiser ainsi :

berbère	vs	arabe
berbère	vs	musulman
berbère	=	occident
berbère	=	français

Du mythe berbère aux réactions nationalistes

Comme tous les mythes modernes, le mythe berbère est l'expression de choix idéologiques qui, derrière des théories pseudo-scientifiques (les origines ethniques des Berbères, l'apparentement de leur langue, la supériorité des Berbères sur les Arabes), masquent les intérêts de la communauté dominante. Le mythe devait aussi inspirer une politique que les historiens désignent souvent sous le nom de "politique berbère en France".

En Algérie, des initiatives furent prises, en Kabylie, notamment dans le domaine juridique où on essaya de donner de l'importance aux assemblées de village (*tajma't*), on construisit des écoles en grand nombre et on créa des section kabyles dans les délégations financières. Mais on oublie de dire que la France n'a pas cessé, tout au long du dix-neuvième siècle, de réprimer sévèrement les velléités d'indépendances des kabyles, de détruire les structures de leur organisation sociale et de spolier leurs terres. A titre d'exemple, plus de 20.000 personnes ont trouvé la mort au cours de l'insurrection de 1871, des centaines ont été déportées à Cayenne et en Nouvelle Calédonie, des milliers ont été

enrôlées de force pour la campagne de Madagascar. Quant au séquestre qui a suivi la pacification, il a fait passer plus de 2,5 millions d'hectares des mains des autochtones à celles des Européens. En ce qui concerne la langue berbère, elle n'a jamais été qu'un objet d'étude et, en dépit des chaires créées à l'université ou des primes octroyées aux fonctionnaires apprenant le kabyle, on n'a jamais envisagé son enseignement, encore moins sa promotion.

Au Maroc, des actions ont été également entreprises pour favoriser les Berbères jugés plus proches des Européens que les Arabes. Ici aussi, on oublie que les berbérophones, sous la conduite du Rifain Abdelkrim, se sont farouchement opposés à l'occupation européenne. Mais les mythes ne retiennent que ce qu'ils veulent retenir. On décréta que le Berbère marocain est, comme le Berbère algérien, plus assimilable que l'Arabe. Le comité d'Etudes berbères –créé en 1915, se donne pour but de centraliser les travaux sur les régions berbérophones du pays et "d'en tirer les résultats pratiques concernant l'organisation et l'administration des tribus". Les conclusions auxquelles on a abouti sont les mêmes qu'en Algérie : le Berbère a une organisation sociale et juridique particulière, il est musulman mais son attachement à l'Islam est superficiel, il est moins réfractaire que l'Arabe à la civilisation européenne, etc. Au Maroc, on a voulu aller plus loin qu'en Algérie, en tentant d'"arracher" le Berbère à l'emprise de la religion musulmane et de la langue arabe. Une plus grande importance est notamment accordée aux tribunaux coutumiers et, pour leur donner un fondement légal, les autorités françaises promulguent, en 1930, le fameux Dahir berbère, décret préconisant l'application aux Berbères des lois coutumières, en place et lieu des lois musulmanes réservées aux "Arabes". On veut donner une base ethnique à la distinction *arabe-berbère* : en réalité, les prétendus Arabes ne sont que des Berbères arabisés et souvent, ils ont les mêmes lois coutumières que les berbérophones. Mais revenons au Dahir. Alors que le recours à la chari'a, la loi musulmane, est écarté, la compétence des juridictions françaises est reconnue pour la répression des crimes commis dans les régions berbérophones. Le Dahir, pourtant signé par le sultan, n'était qu'un prétexte pour étendre la justice française, non seulement dans les régions berbérophones, mais aussi dans le reste du Maroc.

> Dans les tribus de Notre Empire reconnues comme de coutume berbère, la répression des infractions commises par les sujets marocains qui serait de la compétence des caïds dans les autres parties de l'Empire, est de la compétence des chefs de tribus... (art.1). Les juridictions françaises statuant en matière pénale suivant les règles qui leur sont propres, sont compétentes pour la répression des crimes commis en pays berbère quelle que soit la condition de l'auteur du crime (art.6) [14]

Ce texte provoqua une vague de protestation sans pareil au Maroc et alimenta dans une large mesure les sentiments nationalistes. Il fut également accueilli avec hostilité en Orient où on accusa la France de chercher à soustraire les Berbères à l'Islam et à l'aire culturelle arabe. Mais si, en Orient, on s'attarda sur l'idée de complot contre l'Islam, au Maroc, on vit aussi dans le Dahir une agression contre la langue arabe.

C'est ainsi que la délégation d'opposants qui présenta au roi ses doléances exigea, entre autres :

> L'unification des programmes d'enseignement [qui] ne doit être dispensé qu'en arabe, qui est la langue du Coran; le respect de la langue arabe qui doit être celle de toute l'administration et des tribunaux dans tout le royaume, et donc, ne donner aucun caractère officiel aux dialectes berbères[15].

L'opposition au Dahir devenait ainsi une opposition à la langue berbère.

Les nationalistes marocains, de 1930 à l'indépendance, en 1956, ne cesseront d'entretenir l'amalgame entre berbérisme, anti-islamisme, et anti-arabisme. Le mot berbère est perçu comme une atteinte à l'unité nationale et les stigmates qu'il génère sont tels que même les nationalistes berbérophones ne demanderont pas la reconnaissance de leur langue.

En Algérie aussi, la revendication nationaliste s'attache, à partir des années 1930 (rapport avec le Dahir?), à démonter le mythe berbère de l'idéologie coloniale et à charger des mêmes stigmates les mots *berbère* et *berbérisme*. Une crise éclate en 1949 au sein du mouvement nationaliste, conduit par le PPA - MTLD (Parti du Peuple Algérien - Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques). Des militants d'origine kabyle demandent la prise en compte de la dimension berbère dans la définition de la personnalité algérienne. Un rapport, établi par les dirigeants de la Fédération de France va jusqu'à exiger l'égalité entre les langues arabe et berbère et le renoncement à une Algérie arabo-musulmane au profit d'une Algérie algérienne[16]. La riposte des chefs nationalistes est immédiate : la Fédération de France est dissoute, les éléments radicaux expulsés et on dénonce le complot berbériste, dirigé par les autorités coloniales. On fait même courir le bruit que des militants kabyles veulent créer un parti rival, le PPK, Parti du Peuple Kabyle, émanation du colonialisme, destiné à diviser le mouvement nationaliste et à retarder l'émancipation du pays. Le néologisme berbérisme va connaître une grande fortune. On l'emploie systématiquement à propos de toute personne, de toute action qui revendique les origines berbères ou cherche à mettre en valeur la langue et la culture berbères. Comme au Maroc, les significations de berbère sont déterminées par rapport à la culture arabo-musulmane et au mouvement national :

berbère = kabyle vs arabe vs musulman
berbère = parti de la France vs mouvement national

C'est tout naturellement qu'à l'indépendance, la dimension berbère de l'Algérie et la langue berbère sont niées. Le mot *berbère* est trop stigmatisé pour pouvoir être utilisé sans arrières pensées. Les responsables peuvent reconnaître sans difficulté les origines berbères des populations, mais la langue et la culture berbère sont systématiquement niées :

> Les Algériens sont des Berbères plus ou moins arabisés. Le sang algérien est arabo-berbère avec une dominante berbère. Le peuple algérien est donc un peuple arabo-berbère dont la culture est arabe[17].

Des personnalités indépendantes, des intellectuels dits engagés apportent leur soutien à cette œuvre de négation des Berbères et de leur langue. Intervenant à une rencontre internationale des écrivains au Canada, Rachid Boudjedra déclare à propos de l'enseignement du berbère :

> Dans un pays où les enfants apprennent deux langues, l'arabe et le français, est-il possible de leur enseigner une troisième langue?

Et d'aller dans le sens des officiels en niant toute spécificité berbère :

> Les Berbères en Afrique du Nord ont été manipulés par la puissance coloniale qui a pu jouer sur ce droit à la différence pour élaborer une politique séparatiste (christianisation des Kabyles en Algérie, Dahir berbère au Maroc. Les Berbères, dans leur majorité, sont musulmans et reconnaissent dans le Coran, écrit en arabe, un livre sacré. Du coup, ils optent pour la langue arabe et s'en imprègnent magiquement[18].

Pendant les deux premières décennies de l'indépendance, il ne sera fait référence, dans les milieux officiels, à la langue et à la culture berbères, que de façon négative : pour dénoncer les ennemis de la langue arabe et de l'option socialiste du pays. Quant aux mots *Berbère*, *berbérisme* et (langue) *berbère*, ils sont tout simplement devenus tabous, y compris dans la chaîne de radio kabyle qui a, par miracle, échappé à la répression. Il faut attendre les manifestations et les grève de 1980, en faveur de la reconnaissance de la langue et de la culture berbères, pour voir réapparaître le mot *berbère*. Le quotidien gouvernemental El Moudjahid l'utilise dans son numéro du 15 avril de la même année, en le liant au patrimoine culturel populaire. C'est une formulation bien vague mais qui rompt, pour la première fois, avec la conception du Berbère, suppôt du colonialisme. La même évolution s'est amorcée ces dernières années au Maroc où il n'y a pas eu de "printemps berbère" : dans ce pays, les autorités, craignant les revendications, ont préféré faire des concessions en autorisant un enseignement de la langue berbère à l'université et l'inscription de mémoires et de thèses sur la langue et la culture berbères.

La révolution est venue d'Algérie où, à la suite du printemps berbère de 1980 et l'ouverture démocratique de 1988, la revendication berbère a éclaté au grand jour. Le pouvoir répond partiellement aux aspirations des berbérophones en créant, en 1990 et 1991 deux départements de langue et de culture berbères (devenus depuis des Instituts) dans les universités de Tizi Ouzou et de Béjaia (Bougie). A la suite du boycott de l'école, décrété en Kabylie durant l'année scolaire 1994-1995, un Haut Commissariat, chargé de la promotion de la langue berbère, est créé auprès de la Présidence de la République. La même année, l'enseignement du berbère est introduit dans les écoles et les lycées de plusieurs régions du pays. Actuellement, la loi sur la généralisation de la

langue arabe –entrée en application au cours de l'été 1980– est sentie par les berbérophones comme une attaque contre la langue berbère, mais rien n'indique, dans le comportement comme dans les déclarations des autorités, que les "acquis" de cette langue sont remis en cause.

De berbère à amazigh

Malgré les stigmates qu'il porte, le mot *berbère* est aujourd'hui utilisé dans la plupart des langues du monde. En français, le mot a même donné lieu à toute une série de néologismes dont certains ont été créés par des intellectuels berbérophones : *berbériste* et *berbérisme* déjà signalés, *berbérophone* et *berbérophonie*, *berbérisant* (spécialiste de la langue et de la culture berbère) et, plus récemment, *berbériser* (donner un caractère berbère, notamment dans l'enseignement), *berbérisation* et même *berbérité* et *berbéritude* (qui relève de la culture berbère). Sans oublier *anti-berbère* et *anti-berbériste*, apparus à la faveur des événements de 1980, en Kabylie.

Mais à cause de ses stigmates, beaucoup de berbérophones rejettent le mot *berbère*, lui préférant, même quand ils s'expriment dans une langue étrangère, son équivalent autochtone, *amazigh*. Préfaçant le livre de A. Ouerdane, *La question berbère*, l'écrivain Kateb Yacine, aujourd'hui disparu, et connu pour son engagement en faveur de la langue berbère, écrit :

> Tous ces termes (kabyle, berbère, chaouia), sont étrangers, ils proviennent des puissances ennemies qui nous ont envahis, ce sont des termes péjoratifs, dirigés contre nous, et leur emploi par nous est la preuve accablante que nous n'avons pas encore entièrement relevé le défi. Un tel langage venant de nous n'est il pas suicidaire? Pourquoi ne pas vomir ces mots empoisonnés? Il suffit simplement d'appeler les choses par leur nom : le pays, c'est Tamazgha, et l'homme libre de ce pays, c'est Amazigh. Ses habitants, c'est le pluriel d'Amazigh, Imazighen. La langue, c'est Tamazight. Ce sera long et difficile, mais avec la seule racine d'amazigh et ses dérivés, nous pourrons éviter les fausses distinctions et les pièges verbaux qui tendent à semer la confusion, à diviser l'indivisible[19].

Singulièrement, c'est des autorités que viendra la consécration du mot amazigh : grâce à un emploi constant dans les textes institutionnels algérien et marocains. Il a acquis un caractère quasi officiel et même officiel en Algérie où il figure dans la Constitution (dans le fameux tritype définissant la personnalité algérienne : arabité, islamité, amazighité). Dans ce pays, il est question d'un Département puis d'un Institut de langue et culture amazighes, d'un Haut Commissariat à l'amazighité, rattaché à la Présidence, de l'introduction dans l'enseignement de la langue amazighe. Le mot est aujourd'hui entré dans l'usage du français en Algérie, avec les néologismes d'accompagnement : *amazighité*, *amazighophone*, *amazighophonie* et même *amazighitude*, sur le modèle de négritude.

En arabe, on n'emploie plus, en Algérie, qu'*amazigh*, "Berbère" et *amazighiya*, "langue berbère" et si barbaria apparaît de temps à autre dans un organe de presse ou à la télévision, c'est presque toujours dans un esprit d'hostilité à la langue et à la culture berbères. C'est qu'en arabe, il n'y a toujours qu'un seul mot pour dire *barbare* et *Berbère*, *barbarie* et *langue berbère*.

Si *berbère* est porteur de stigmates, *amazigh*, lui, réhabilite à la fois les Berbères et leur langue. Le mot, qu'on fait remonter à l'antiquité, signifierait "homme libre, homme noble" et même si cette étymologie ne fait pas l'unanimité[20], il a le mérite de rompre avec la tradition du barbare, homme sauvage à la langue inintelligible et du Berbère, instrument du colonialisme européen.

Appendice

Les troubles qui ont suivi en Kabylie l'assassinat du chanteur Maatoub Lounes, on propulsé la revendication berbère sur la scène internationale. Les chaînes de télévision françaises et les chaînes moyen-orientales, notamment MBC, diffusée à partir de Londres, ont largement couvert l'événement. Il nous a paru intéressant de voir quel usage ces médias font des mots *berbère* et *kabyle*.

Les journaux télévisés français de 20 heures ont tous ouvert sur l'assassinat du "poète", du "chanteur berbère Maatoub Lounes" (TF1), du "chanteur kabyle" (F2 et M6). MBC parle du *nut'rib al barbari* (le chanteur berbère) et du *munad'il al qad'iya al barbariyya fîal djazaîr* (e militant de la cause berbères en Algérie), *al fanân al qabâ'ilî* (l'artiste kabyle).

Les jours suivants, les chaînes françaises diffusent des reportages sur la revendication kabyle et insistent sur le particularisme culturel berbère. Le mot *berbère* fonctionne comme synonyme de *kabyle* puisqu'il n'y a aucune référence aux autres berbérophones d'Algérie. Tout se passe comme si la population algérienne se divise en Kabyles et Arabes. Le clivage linguistique est implicitement perçu comme un clivage ethnique alors que le fond de la population algérienne, arabophones et berbérophones confondus, est berbère. Et même en terme de culture, le mot étant pris au sens large, on ne peut parler d'une culture "arabe" opposée à une culture "berbère" : les symboles, les représentations, les modèles, sont souvent les mêmes d'un coin de l'Algérie à un autre, et même d'un coin du Maghreb à un autre[21]. Autre spécificité du Kabyle soulignée par les chaînes françaises : il est plus proche des occidentaux que "l'Arabe", et plus particulièrement des Français. D'ailleurs, la revendication berbère, se plaît-on à souligner, n'est pas seulement une revendication de la langue berbère, mais de toutes les langues parlées en Algérie, y compris le français. De là à réserver le qualificatif "démocrate" aux seuls Kabyles, il n'y a qu'un pas. On n'est pas loin du mythe du berbère de l'idéologie coloniale.

MBC, chaîne arabophone, puise aussi dans les mythes sur les Berbères. Elle s'évertue à décrypter la situation ethnique et culturelle algérienne. On découvre ainsi que l'Algérie est composée d'Arabes et

de Berbères et que les Kabyles (il y a ici également amalgame entre Kabyles et Berbères), qui ont conservé leur langue, sont opposés à la langue arabe. Les partis politiques "kabyles" rejettent l'arabisation et demandent l'annulation de la loi sur la généralisation de la langue arabe. Des "spécialistes" arabes de l'Algérie sont consultés, dont un chercheur qui, depuis Paris, déclare que les militants de la cause berbère sont manipulés par les Français, et que sous couvert de revendication berbère, c'est la francophonie (*al frankufunia*) que l'on cherche à sauvegarder. Des "observateurs" algériens sont appelés à la rescousse pour dénoncer le complot contre l'unité nationale et réaffirmer les "orientations civilisationnelles" de l'Algérie qui sont arabo-musulmanes. Pour faire sans doute plus objectif, des militants de la langue berbère sont également interrogés : des responsables politiques, notamment, s'efforcent d'expliquer que la revendication berbère (ici c'est le mot *amazigh* qui est employé) n'est pas opposée à la langue arabe, mais ce discours est vite contredit par les adversaires et surtout les commentaires des journalistes qui s'attachent à démontrer le caractère "anti-arabe" de la révolte kabyle.

On le voit, les mythes à propos des Berbères ont la vie dure. Qu'il s'agisse des Occidentaux ou des Orientaux, le regard posé sur ce peuple et sa langue n'est jamais neutre.

Université de Tizi Ouzou

---

1 Cité par P. Galand-Hallyn, *in* "La Johannide (*de bellis Libycis*) Corripe et le sublime dans la dernière épopée romaine" *in A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Gouthner, 1993, p.77.

2 Ibn Khaldoun, Histoire des berbères, trad. De Slane, tome 1, p.168.

3 In La cité de Dieu, chap. XVI, paragraphes 6, 2, cité (p.1060) par S. Lancel, 1991, art. "Saint Augustin", Encyclopédie berbère, Edisud, Aix-en-Provence, VII, p.1031-1060.

4 Cité (p. 1346) par P. Boyer, 1991, article "barbaresque" *in Encyclopédie berbère*, Edisud, Aix-en-Provence, IX, p.1345-1347.

5 *Ibidem*

6 *Ibidem*

7 Jean Monlaü, p.9, 1973, *Les états barbaresques*, P.U.F., Paris, 126 p.

8 Voir Boyer Pierre (*opus cité)*, et De la Véronne Chantal, p.262, 1973, "Distinction entre Arabes et Berbères dans les documents d'archives européennes des XVIe et XVIIe siècles, concernant le Maghreb" *in Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, p.261-265.

9 Abbé Raynal, 1826, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale*, Paris, cité par C. R. Ageron (p.268, tome 1), 1968, *Les algériens musulmans et la France*, P.U.F., Paris, tome 1, 608p., tome 2, 686 p.

10 Lapene E., p.20, 1846, *Tableau historique et politique sur les Kabyles*, Metz, 78 p.

11 Le capitaine Carette, cité par Ageron, C.R., (*opus cité*), p.269, tome 1.

12 *Ibidem*

13 Voir, sur ce sujet, C.R. Ageron, (*opus* cité), livre IV, le chapitre X, "mythe kabyle et politique Kabyle", pp.267-292.

14 Cité par G. Lafuente, 1994, *in* article "dahir berbère" *in Encyclopédie berbère*, tome XIV, Edisud, pp.2178-2192

15 *Ibidem*

16 Voir M. Harbi, p.63, 1980, *Le FNL, mirage et réalité*, Editions Jeune Afrique, Paris, 446 p.

17 Conférence du ministre de l'information, A. Taleb Ibrahimi, Alger, le 18 février 1972, cité (p.138) par J. Bendeddouche, 1974, *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, Société Nationale d'Edition et de Diffusion (SNED), Alger, 229 p.

18 Boudjedra Rachid, p.66, 1977, "Où en sont les littératures nationales?" Actes de la rencontre québécoise internationale des écrivains, *in Libertés* n°112-113, p. 64-67.

19 Kateb Yacine, p.13, 1993, préface à l'ouvrage de A. Ouerdane, *La question berbère dans le mouvement national algérien 1926-1980*, Editions Epigraphe, Alger, 252 p.

20 La plus ancienne mention de cette étymologie figure dans la *Description de l'Afrique* de Jean Léon l'Africain, composée au XVIe siècle. On lit "aquel amazig (awal amazigh) ce qui veut dire langage noble", (p. 15 de la traduction de A. Epaulard, 1980, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 2 volumes, 919 p.)

21 Haddadou M. A., 1994, *Guide de la culture et de la langue berbères*, éditions ENAL-ENAP, Alger, 325 p., et plus particulièrement les chapitres "la vie quotidienne", "les travaux et les jours", "l'organisation sociale", etc.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE -
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997-
pp. 83-99

LES HASSANOPHONES DU MAROC ENTRE AFFIRMATION DE SOI ET AUTO-RENIEMENT

CATHERINE TAINE-CHEIKH

Le Sahara occidental, à l'Ouest du méridien de Timbuktu, est habité depuis plusieurs siècles par des populations qui ont le sentiment d'appartenir à un même ensemble ethno-linguistique* . Ce sentiment a perduré malgré l'absence d'unité politique de l'espace concerné, notamment depuis la colonisation européenne. Les contacts avec les Européens, amorcés au XVe siècle par les navigateurs portugais, ont en effet abouti au XIXe au partage de l'essentiel du territoire en deux parties qui ont évolué dès lors de manière divergente. Tandis que la partie méridionale voyait son destin uni par la colonisation française à celui de populations noires de la zone sahélienne, la partie septentrionale, colonisée par les Espagnols jusque dans les années 70, se trouvait contrainte d'évoluer dans sa sphère propre, surtout à partir de la fin des années 50. Quant aux marges de ce groupe ethnique, elles se sont retrouvées intégrées à d'autres ensembles, celui du Mali à l'Est, celui de l'Algérie au Nord-Nord-Est et celui du Maroc au Nord.

---

* En novembre 1996 s'est tenu à Glaymîn une table-ronde sur l'ordre tribal dans les sociétés sahariennes. J'ai fait le voyage d'Agadir à Glaymîn avec les participants du colloque, assisté à la rencontre et enquêté pendant quelques jours dans la région.

Après au moins quarante ans d'histoire séparée, vécus au sein de nations en gestation sous l'emprise des Etats modernes issus de la décolonisation, l'identité de référence de ces populations sahariennes ne semble plus, cependant, aller entièrement de soi. La difficulté se pose tout d'abord au niveau du vécu, car la conscience ethnique, qui travaille souvent à rebours des consciences nationales, évolue à des rythmes différents selon les pays et les politiques du moment. Mais elle se pose aussi - les deux niveaux étant partiellement liés ó, au niveau du langage. D'une part, en effet, le référent ethnique peut, dans certains contextes historico-politiques, devenir tabou, donc quasiment "indicible", surtout au nom de l'unité nationale. D'autre part, de manière structurale et non plus uniquement discursive, on constate un certain flottement dans l'ethnoterme lui-même qui fait que l'appellation habituelle de Bid'an* (comme équivalent arabe du terme européen "Maures") ne s'applique qu'imparfaitement à tout le groupe ethno-linguistique.

Faut-il conclure, notamment de cette impossibilité à nommer cette ethnie de façon univoque, qu'il s'agit d'une identité fantôme? Une identité fictive, peut-être, mais nullement une identité fantôme. C'est une identité bien réelle, en effet, que je vais essayer de saisir à travers ses référents constitutifs, et si elle a une dimension fictive c'est seulement dans la mesure où elle n'existe, comme toute identité, que dans l'opposition du Même et de l'Autre. Sa complexité - qui lui donne une spécificité apparente toute relative - vient uniquement du fait que, l'Autre faisant partie du processus identificatoire, toutes les modifications qu'il subit rejaillissent sur la définition du Même.

Il est intéressant, pour les Maures du Maroc comparés à ceux de Mauritanie, que non seulement l'Autre change, mais qu'également le rapport de force entre le Même et l'Autre s'inverse. En effet, alors qu'au Sud les Bid'an, considérés comme majoritaires, ont en quelque sorte donné leur nom au pays qu'ils dirigent depuis l'Indépendance, au Nord, ils ne constituent qu'une petite communauté relativement isolée. Nous essayerons donc de voir quelles conséquences ces variations politico-sociales peuvent avoir, d'une part, sur la perception de soi et l'identification au groupe, d'autre part sur les comportements langagiers et l'évolution du dialecte.

"Au coeur de l'ethnie"

Voici quelques années, un ouvrage collectif défendait la thèse selon laquelle l'ethnie n'avait par elle-même qu'une réalité flottante, de nature essentiellement oppositive. Reprendre ici leur titre, c'est à la fois rendre

---

* La transcription a été adaptée aux contraintes de l'édition (NDLR).

hommage à ces anthropologues et, en donnant au syntagme un sens qui n'était pas le leur, signifier que je commencerai par évoquer le contexte mauritanien. C'est en effet dans ce creuset que l'identité du groupe s'est forgée principalement.

Glottophagie et stigmatisation sociale

Au XIe siècle, lorsque la prédication armée des Murabifin se développe, l'attention des chroniqueurs et des géographes arabes comme Al-Bakri est attirée sur les confins saharo-sahéliens de l'actuelle Mauritanie. Selon leurs témoignages, c'est au sein de groupes berbères "S'anhaja" assez superficiellement islamisés que naît le fameux mouvement almoravide.

Le terme même de "S'anhaja" est celui qu'emploient tous les auteurs écrivant en arabe[1]. Les lettrés mauritaniens s'appuient entre autres sur les travaux d'Ibn Abi Zare, un imam marocain de la fin du XIIIe siècle., pour attribuer aux "S'anhaja" une origine h'imyarite, et donc yéménite (cf. notamment A.W. Ould Cheikh, 1988 : 12 et sq.). Selon cette tradition, encore très vivace aujourd'hui, c'est l'appellation "s'anhaja" qui serait première et qui aurait donné le nom "zénaga", attesté aussi bien dans le dialecte arabe de Mauritanie que dans les ouvrages des auteurs européens. La faveur dont jouit cette étymologie est assez étonnante de prime abord, car les arguments sont plutôt en faveur d'une dérivation inverse, comme le suggère le nom sous lequel le berbère de Mauritanie se désigne lui-même et comme l'a montré, arguments linguistiques à l'appui, G. S. Colin (1930 : 110-1).

En fait ces lectures généalogique et étymologique pourraient bien n'être que des conséquences indirectes et, somme toute, secondaires du "vouloir être arabe". En effet, alors que les Touaregs continuent de voir les Maures comme des Berbères islamisés, c'est-à-dire fondamentalement comme des parents proches qui auraient perdu leur culture ancienne en s'arabisant[2], eux-mêmes rejettent aujourd'hui tout référent identitaire berbère.

---

[1] "...Le mot Azenegues est, bien entendu, identifiable avec le nom de l'illustre tribu berbère des Zanaga (Zanaga d'Ah'med ech-Chink'it'i, 1911) employé sous la forme S'anhaja par les auteurs arabes (Ibn Khaldun, es-Sa'di, etc.)...", P. de Cenival et Th. Monod, 1938 : 150, note 140.

[2] Le terme *Téshlag* par lequel les Touaregs désignent les Maures aurait deux étymologies possibles. "La première se réfère au mot *ashalag* qui signifie "porter son pantalon en bandoulière". L'autre hypothèse le fait dériver de *asalag* "écarter, mettre de côté", signifiant que les Maures ont suivi un chemin divergent par rapport aux Touaregs et qu'ils sont aujourd'hui à part, distincts de ces derniers. Dans les deux cas, c'est la perte des valeurs, des références et de l'honneur touaregs qui est soulignée" (cf. H. Claudot-Hawad, 1996 : 231).

L'abandon de la langue berbère trouve sa source dans l'arrivée au Sahara occidental, à partir du XIVe siècle, d'une fraction des Arabes -. Les Bani H'assan, dignes cousins des Bani Hilal dont Ibn Khaldun a dressé un portrait peu flatteur de guerriers ignorants et pillards, apportaient en effet avec eux leur parler arabe. Si l'on ne connaît pas tous les détails, du moins peut-on identifier les responsables de l'arabisation dialectale : les noms mêmes de *klam h'assan* (litt. "parler de[s] *h'assan*") ou *h'assaniyya* donnés au dialecte maure apparaissent comme une signature.

Par ailleurs il est clair que le recul du zénaga est lié au rapport de force défavorable aux berbérophones, face au pouvoir guerrier assimilé à l'arabité même. Au fil des siècles, l'un entraînant l'autre, les deux termes "arabe" et "zénaga" ont évolué. De référents ethno-linguistiques, ils ont pris un sens hiérarchique : dans le dialecte, *e`r'ab* signifie "guerriers (de quelque valeur)" et *z'naga* "tributaires"[1].

Si la minoration linguistique est implicite (dans le processus de glottophagie), la minoration sociale est explicite : la référence à l'identité berbère, devenue synonyme de perte de statut, est désormais "barrée", "oubliée"[2].

L'alchimie du mélange

En fait, dans la société saharienne de Mauritanie, l'image du Berbère n'est pas associée directement à celle du tributaire, mais plutôt à celle des marabouts ou *zwaya*. L'issue de la guerre de Shurr Bubbe qui, au XVIIe siècle, opposa des Bani H'assan à une confédération de Berbérophones, fit beaucoup dans l'établissement de la supériorité arabe, du moins au Sud-ouest du pays. La constitution des émirats dans les différentes régions (Trarza, Brakna, Adrar, Tagant et Hodh) acheva de dessiner les contours de la société. Elle consacra la suprématie des couches dominantes, reposant sur le pouvoir des armes ou de la religion, et - de manière plus insidieuse - accrédita l'idée que le pouvoir guerrier était forcément arabe, alors même que l'origine Lemtuna (donc berbère) de l'émirat du Tagant put longtemps être reconnue comme telle.

Ce dernier exemple montre combien il est vain, aujourd'hui, de vouloir démêler l'écheveau des origines arabe et berbère. Cela ne veut pas dire que le référent ethno-linguistique soit inexistant mais plutôt que, pour être uniformément présent dans toutes les revendications identitaires, notamment à travers l'ensemble des fictions généalogiques

---

[1] Ce sont des groupes astreints à payer tribut à leurs vainqueurs (ou "protecteurs").

[2] Sur le rapport Arabe / Berbère en Mauritanie, cf. C. Taine-Cheikh, 1997a : 68 et sq.

(comme l'a dit Ibn Khaldun, les généalogies sont des fictions nécessaires car l'*`as'abiya*, fruit de la généalogie, est consubstantielle à la tribu), le "vouloir-être arabe" ne peut fournir de grain à moudre pour les oppositions compétitives entre tribus.

La convergence linguistique, manifestée par la généralisation de la variété arabe h'assaniyya, trouve alors son prolongement dans une identité commune, celle des Bi*d*'an, dont l'étymon "blanc" manifeste bien face à quel Autre elle se construit. Ce sont en effet les communautés noires de la zone sahélienne, Hal Pularen, Soninkés ou Wolofs, au mode de vie sédentaire et de langues non chamito-sémitiques, qui donnent fondamentalement les moyens à l'ensemble (prioritairement) arabophone de s'appréhender comme identité séparée.

Il existe bien, dans l'ensemble des *Bid'an*, des groupes sociaux un peu moins "*Bid'an*" que les autres[1] - parce que, leur statut social étant inférieur, ils ne participent qu'indirectement à l'*`as'abiya* tribale - mais, face à ceux qu'on appelle *Kwar*, c'est en dernier ressort la pratique du dialecte et l'appartenance à un certain monde culturel bédouin qui font la différence.

L'arabité revisitée

Traditionnellement, l'arabité de la société saharienne ouest-atlantique se décline dans l'espace islamique sur le mode bédouin, mais avec des accents souvent originaux, presque aussi berbères qu'arabes, où perce même parfois un soupçon d'influence négro-africaine.

C'est par exemple l'impression que donne la musique maure, parfait syncrétisme semble-t-il de diverses traditions, la plus voyante sans nulle doute étant celle de la "caste" même des musiciens-chanteurs, ces griots au nom apparemment berbère (*iggiw*, pl. *iggawen*) mais à l'origine très vraisemblablement wolof ou bambara. Qu'il s'agisse de "l'institution griotique", des instruments utilisés, de l'écriture musicale ou de la poésie qui l'accompagne, on arrive le plus souvent à identifier des éléments connus ailleurs (l'instrument des hommes, la *tidinit* rappelle le *rbab* arabe et celui des femmes, l'*ardîn*, semble exister chez les Touaregs[2], etc...) mais tous ces éléments pris dans le détail, et plus encore dans leur ensemble, font, de ce groupe social et de sa spécialité, un aspect marquant de la culture maure.

---

[1] Dans mon article "La Mauritanie en noir et blanc" (1989), j'ai étudié les deux extensions possibles du terme *Bìd'an* et montré que la référence identitaire pouvait aussi englober les Sudan c'est-à-dire les "Noirs" (autre nom donné aux h'r'at' ou "anciens esclaves).

[2] Cf. art. "Ahardin" de l'E.B.

L'existence, dans les tribus, de familles d'artisans contribue elle-aussi à la spécificité du monde *Bid'an*. Constituant un second groupe social minoré, à propos duquel on a également parlé, parfois, de "caste", ces *m`allmin* chargés de réaliser tous les objets, utilitaires comme décoratifs, en fer, argent ou cuir, ont eux-aussi marqués de leur empreinte la culture bédouine. Ne sont-ce pas eux les premiers responsables de la fameuse selle de chameau, si différente de celle de leurs voisins nomades (à pommeau et dossier élevés) que Th. Monod (1967) a pu en faire un critère majeur d'identification des mondes maure et touareg?

Il est clair en effet que, le mode de vie nomade étant responsable de principales caractéristiques de la culture matérielle maure, c'est souvent par rapport aux voisins berbères de l'Est que les différences subtiles sont à noter. De ce point de vue, on relèvera donc des variations dans la forme de la tente ou la façon de se vêtir (les uns voilant les bouches de leurs hommes, les autres, couvrant la tête de leurs femmes).

Avec les Touaregs cependant, est-il besoin de le rappeler, la grande opposition est d'ordre linguistique. La rétraction du berbère zénaga, presque complète depuis plusieurs décennies (seules quelques tribus demeurent partiellement bilingues dans le Sud-ouest du pays) ne s'est pas faite sans laisser quelque apport notable dans le lexique du h'assaniyya. Assez facilement reconnaissables à leur forme (cf. C. Taine-Cheikh, 1997b) et d'une fréquence relative dans quelques champs sémantiques - plantes, toponymie, ... - , les emprunts n'ont pas pour autant imprégné la morphosyntaxe du parler. Si le dialecte de Mauritanie est nettement distinct des parlers arabes maghrébins, et particulièrement de ceux des villes et villages, cela ne signifie pas que son "arabité" est limitée mais seulement qu'elle est autre, étant celle d'un parler de type bédouin (cf. C. Taine-Cheikh, 1991).

A l'extérieur de la Mauritanie, cette arabité ne va pas de soi car le pays, du fait à la fois de sa position excentrée et de son rattachement par la colonisation à l'Afrique Noire, continue d'être perçu à l'aune de ses minorités plutôt qu'à celle de sa majorité. A l'intérieur de ses frontières, par contre, peut-être par un mouvement inverse d'auto-persuasion, l'arabité du dialecte a été non seulement reconnue comme telle mais défendue et nourrie par une littérature orale originale et abondante.

Jusqu'aux premières années de l'Indépendance, la diglossie - répandue dans les couches privilégiées de la société, en particulier maraboutiques - a donc profité à la fois à l'arabe littéraire et au dialecte.

Le début d'affaiblissement du h'assaniyya, je le situerai plus tard, comme sous-produit indirect du triomphe de l'arabisme. Auparavant, il aura fallu un certain nombre de bouleversements, tant sociaux que politiques (cf. C. Taine-Cheikh, 1994), pour que l'identité arabe - revendiquée âprement au nom du nationalisme pan-arabe face aux Mauritaniens non-arabophones ó, mette au premier plan l'arabe "littéraire" et commence à se détacher à la fois de la culture bédouine et de son véhicule privilégié, le dialecte.

Les limites du turban noir et de l'arganier

Comment tracer les contours septentrionaux du monde maure? Les barrières les plus fortes sont-elles à dominance historico-géographique, socio-politique ou ethno-linguistique? Jusqu'à un passé relativement récent, en tout cas, les différentes frontières coïncidaient suffisamment pour qu'on puisse intégrer sans hésitation la Sagya el-h'amr'a et le Rio de Oro dans cet espace.

Le Sahara ex-espagnol

L'analyse faite par J. Caro Baroja dans ses *Estudios saharianos* donne de ces régions, en 1955, un tableau social fort peu différent de celui qu'on pourrait faire des arabophones de Mauritanie. On y retrouve en particulier les différentes oppositions hiérarchiques, fruits de l'histoire et, partiellement du moins, susceptibles d'ajustement et de redéfinition :

- à l'intérieur de la tribu, entre les couches dominantes (hommes "du fusil" ou hommes "du livre") et les couches dominées, non seulement forgerons et griots, mais plus encore esclaves et *hratin* (considérés comme esclaves "libérés" ou anciens esclaves) ;
- dans la société, entre tribus indépendantes, éventuellement "protectrices", tribus encore indépendantes mais "protégées" (astreintes à rendre quelques services assimilables plutôt à des cadeaux, c'est le tribut de type *ghaver*) et groupes tributaires (les *z'naga* évoqués précédemment), dont la vassalisation se marque notamment par le paiement de la redevance personnelle et annuelle appelée *h'or'ma*.

A l'intérieur de ce schéma général, quelques traits plus spécifiques à la zone se dégagent et tout d'abord le rapport marabouts / guerriers. Les tribus guerrières sont, quant à elles, assez facilement identifiables, les plus notables étant les Ulad Dlaym dans le Sud-ouest du Rio de Oro et les Tekna dans la Sagya el-h'amr'a. D'elles dépendent les groupes tributaires, éleveurs ou pêcheurs, numériquement peu importants, qui occupent une zone très côtière, bien délimitée, surtout si l'on distingue les petites tribus clairement vassalisées, des Ulad Tidrarin, au statut social ambigu. Quant aux tribus *zwaya* proprement dites, elles se limitent pour l'essentiel à ces Ulad Tidrarin, que Caro Baroja recense comme telle malgré leur relation de dépendance envers les Ulad Dlaym, et à la tribu des Ahl Barikallah, à laquelle appartenait notamment la grande figure de Shaykh Muhamd El-Mami (décédé en 1867). Encore faut-il préciser, dans le cas de cette dernière tribu qui appartient à la confédération Tashumsha du Trarza, qu'elle nomadisait dans le Tiris, non loin de la Mauritanie, avant de s'y replier définitivement au moment de l'occupation espagnole.

Par ailleurs on trouve de nombreux groupes tribaux qui, de fait, entrent assez mal dans l'opposition guerriers / marabouts. Ce sont les *shor'va*, c'est-à-dire les tribus qui font remonter leur généalogie au Prophète. En tant que telles, les tribus Rgaybat (on parle plutôt dans leur cas de confédération) et A`rus' iyyîn ne sont nullement spécifiques à la société saharienne nord-occidentale (les `as'abiya'li ou les Smasid, pour ne citer qu'eux, se réclament de la même origine chérifienne). Si Caro Baroja propose, dans son schéma de l'ordre social traditionnel (idem : 51, fig. 15), de faire figurer les *shor'va* au centre, entre les *e`r'ab* et les *zwaya*, c'est parce que leur origine maraboutique ne les a pas empêché (surtout les Rgaybat) de porter les armes et de se battre. Mais on peut supposer aussi que cette position centrale tient compte de l'emprise énorme que la confédération Rgaybat a peu à peu conquise. Si l'on en croit les cartes de S. Caratini (1989, t. 2 : 175-7), l'espace politique gagné entre le XVIIe siècle et le XXe siècle sur les tribus guerrières est en effet tout à fait impressionnant. Par comparaison avec le devenir historique des tribus guerrières de la Mauritanie, qui a été marqué par l'émergence d'un pouvoir très hiérarchique, exploitant les vaincus et chanté par les griots, on a là un modèle un peu différent, pratiquement sans tributaires ni griots, qui semble avoir procédé par intégration plutôt que par vassalisation (cf. S. Caratini, 1989, t.1).

Le Sud du Maroc, une région de transition

Rgaybat et Tekna ont en commun d'avoir pratiqué l'assimilation et d'être de véritables confédérations tribales, opposant nettement deux branches, Rgaybat el-Gwasem et Rgaybat es-Sah'el chez les uns, Ayt ej-Jmel et Ayt `Ut'man chez les autres ; mais elles présentent par ailleurs plus de différences - et de complémentarités - que de similitudes[1].

Alors que le territoire des Rgaybat, limité originellement à une petite partie de la Sagya el-h'amr'a (la région de la Ga`da) - sous la protection des Tekna ó, s'étendait au fil des ans de plus en plus loin vers le Sud-est, celui des Tekna eut tendance à se rétracter vers le Nord sous la pression, entre autres, de ses anciens protégés, et à consolider son emprise sur la région du Wad Nun marocain.

Outre la différence de généalogie (les premiers sont des *shor'va*, les seconds, des guerriers) et d'implantation géographique, on relève une grande opposition au niveau du mode de vie, des ressources économiques et du rôle politique. D'un côté les Rgaybat, dans leur mouvement d'extension vers l'Est et le Sud, échangeaient l'élevage des moutons pour celui des chameaux, - seul moyen, avec la razzia, qui leur permit de résister dans les régions de très faible pluviométrie et qui

---

[1] Sur les Tekna, on pourra notamment consulter l'ouvrage de V. Monteil (1948).

fit d'eux les spécialistes du grand nomadisme ó. De l'autre, les Tekna étaient de plus en plus nombreux à se sédentariser, troquant le commerce caravanier pour le commerce maritime, mais continuant à profiter de leur pouvoir économique pour jouer un rôle politique de premier plan dans le Sud marocain, d'abord sous forme plus ou moins indépendante, puis (vers la fin du XIXe siècle) comme tribu makhzen en liaison avec le pouvoir central.

Si la famille des Ahl Bayruk sut, depuis la fin du XVIIIe siècle, s'imposer à la tête de la confédération et contribua sans doute à faire de son fief, Glaymin, une ville-marché florissante, elle ne permit jamais à l'une des deux branches de l'emporter définitivement sur l'autre, alors même qu'elle faisait partie d'une fraction des Ayt ej-Jmel. De ce point de vue, le monde des Tekna, plus encore que celui des Rgaybat, apparaît déjà comme intermédiaire entre le monde maure et le monde chleuh car, si la séparation des tribus en deux factions rivales est très fréquente en Mauritanie ("blancs" opposés à "noirs" chez les Idawa`li, Shratit et Abakak chez les Idaw`ish, etc...), l'existence de leffs, c'est-à-dire d'alliances éminemment fluctuantes mais qui maintiennent un rapport de force équilibré, semble une caractéristique propre au pays berbère marocain, probablement liée à la présence d'un Etat fort.

C'est pourtant au plan linguistique que les Tekna constituent le plus nettement un monde de transition. En effet, alors qu'au Sahara ex-espagnol, toutes les tribus sont arabophones, la confédération des Tekna est constituée aussi bien d'arabophones que de berbérophones ou de bilingues. On pense parfois que les premiers sont plus nombreux dans une branche (Ayt ej-Jmel ou leff de l'Ouest) que dans l'autre (Ayt `Ut'man ou leff de l'Est), mais en tout cas il n'est pas possible d'opposer une branche arabophone à une branche berbérophone. Dans le cadre de cet article, nous ne ferons état que des personnes que nous avons pu interroger qui toutes étaient arabophones.

Deux logiques identitaires

Au Sahara ex-espagnol, le retrait rapide de la puissance colonisatrice a laissé le champ libre à des désirs et des ambitions contradictoires. Je n'évoquerai brièvement le mouvement d'autonomie que dans la mesure où il est porteur d'une certaine rhétorique identitaire.

Face aux appétits d'annexion plus ou moins clairement affichés des pays voisins, le Front Polisario a engagé la lutte pour l'indépendance de la région au nom du peuple sahrawi. Lorsque A.B. Miské essaya, dans *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, de donner corps à cette revendication identitaire, les aspects politiques prirent largement le pas sur les aspects sociaux et culturels. En fait l'identité sahrawie semble s'être développée à partir de l'expérience du puissant ensemble des Rgaybat. Sans la politique assimilatrice de cette confédération et sans

son extension géographique, l'idée de nation n'aurait sans doute pas réussi à éliminer, fusse provisoirement, les rivalités tribales inscrites dans le paysage historique et social de la région. A défaut des référents habituels (référent tribal trop particulier, référent ethno-linguistique pas assez spécifique) c'est finalement le référent territorial qui a été mis en avant (d'où la notion de *˜sh-sh`ab es'-s'ah'rawi*"le peuple sahrawi"), celui qui se trouvait justifié par les frontières héritées de l'histoire récente[1].

Chez les hassanophones du Maroc méridional, les conditions sont tout autres et on ne parlera pas de revendications identitaires, mais simplement de sentiment d'appartenance ou de conscience identitaire.

Dans l'image communautaire, la référence généalogique tient une place importante et la rivalité qui en découle entre les individus pouvait s'exprimer, il y a peu de temps encore, de manière très directe : "mes ancêtres sont plus nobles que les tiens (*bu-ye ah'ayr men bu-k*) et si tu dis le contraire, je te tue". C'est dire que le commerce caravanier qui a fait la puissance des Tekna au Sud-Maroc reposait plus sur la force guerrière que sur celle du savoir (même si quelques familles Tekna de Timbuktu sont également renommées pour leurs lettrés). Le vieux notable des Az'wavit' (une fraction des Ayt `Ut'man) à qui je dois cette formule pour le moins lapidaire, avait visiblement acquis, par sa vie de grand voyageur, une conscience claire du monde maure auquel il se sentait par ailleurs appartenir totalement. Pour lui, le pays maure s'arrête là où s'arrêtent l'arganier et le turban noir[2]. La région de Glaymin apparaît ainsi comme l'avant-poste, mais un avant-poste qui tourne le dos au Nord et dirige tous ses regards vers le Sud : "Si ton fils part vers le Sud, laisse-le partir, s'il te quitte pour le Nord, mets une croix dessus".

---

[1] Les nomades sont très liés à leur espace de vie et ce rapport s'exprime par référence à des lieux-dits (d'où leur importance dans la poésie maure, cf. le numéro consacré à la *Littérature Mauritanienne* par *Notre Librairie*, n° 120-1, 1995). Mais il n'y a pas, traditionnellement, appropriation de l'espace, sauf par l'intermédiaire des puits. Pour certains, l'émergence de la notion de territoire chez les Sahrawis a été facilitée par la position particulière des Rgaybat (hommes du grand désert mais guère propriétaires de puits).

[2] L'arganier ou Argania spinosa (˜rg,n), qui fournit un fruit oléagineux, est un arbre quasi méditerranéen qu'on ne rencontre en effet guère au Sud de Glaymîn, il marque donc la limite septentrionale du monde maure (cf. V. Monteil, *idem* : carte p 36). Quant au turban noir, il s'agit cette fois d'un trait culturel caractéristique des Maures par opposition à d'autres variétés de couvre-chef en usage notamment chez les Chleuhs.

Il est intéressant de noter que, à la différence de la flore, c'est un critère positif d'identité qui a été avancé pour les humains (le turban noir) et non un trait négatif (absence de tête rasée) alors même que l'image emblématique du chleuh est, pour les Maures, celle du *shelh'i mdermez* "chleuh tondu".

En fait les différentes cités caravanières du monde maure - Glaymin la marocaine, Tinduf l'algérienne, Timbuktu la malienne, tout comme Shingiti, Wadan, Tishît et Walata les mauritaniennes - étaient comme des ports, accessibles grâce au fameux "vaisseau du désert", le chameau. Mais pour s'en persuader, il faut cesser de voir les immensités désertiques comme des barrières et les envisager plutôt comme des mers qui unissent au moins autant qu'elles ne séparent[1]. Comment comprendre, sinon, qu'on trouve à Glaymin des commerçants Tekna, originaires de Timbuktu, qui parlent aussi bien h'assaniyya que songhay et bambara ou qu'on puisse visiter des jeunes femmes de la tribu des Idayshilli, nées au Maroc et parlant h'assaniyya, dont les père et mari se partagent entre le Maroc et la Mauritanie?

Pour tous les Maures hassanophones du Sud marocain il semble exister, au delà de la référence tribale, un sentiment d'appartenance à une communauté définissable ethno-linguistiquement - celle des *e`r'ab* "Arabes" ó, qui se formule cette fois, ni par rapport aux Noirs (ils ne se nomment pas *l-Bid'an* comme en Mauritanie), ni par rapport à un territoire (ce n'est pas "le peuple du sahara"), mais par rapport aux berbères *sluha*. Le fait que soient englobés sous cette appellation, aussi bien leurs voisins immédiats berbérophones, qui parlent effectivement la *tashelh'it*, que l'ensemble de la population marocaine (berbérophone comme arabophone) est beaucoup plus étonnant. Mais quelle que soit l'extension donnée au terme *shluh'a* - ce commentaire n'est explicite que chez les anciens ó, il traduit bien, une fois de plus, la place qui revient à la dimension oppositive dans la genèse des consciences identitaires.

Des représentations identitaires aux productions langagières

Jusqu'à présent nous avons cheminé à l'intérieur du monde maure, cherchant à en fixer les limites et les spécificités. Pour cela nous avons laissé hors de notre champ tous ceux, Tekna ou autres, qui se rattachaient au monde maure par leur généalogie, mais dont la langue maternelle n'avait rien à voir avec le dialecte h'assaniyya. En effet il apparaît que, de manière très générale, ce dialecte arabe joue un rôle décisif dans la construction de l'identité maure, quelle que soit le nom qui serve à nommer celle-ci. C'est la raison pour laquelle on ne considère pas - en Mauritanie du moins - que les parties uniquement

---

[1] On pourrait notamment comparer les rôles qu'ont pu jouer par le passé, pour les régions limitrophes, le désert ouest-africain et le désert central de la péninsule arabique.

berbérophones de la confédération Tekna appartiennent au monde maure.

Il existe cependant, à l'intérieur même de la communauté arabophone du Sud marocain, une certaine variété dans les productions linguistiques. A défaut d'en faire le tour, je vais présenter quelques phénomènes de variation en essayant d'en saisir le contexte sociolinguistique.

Bédouinité et loyalisme

On connaît le prestige de la langue arabe qui fait que, depuis la prédication du Prophète Muhammad, le domaine de l'arabe n'a cessé de s'accroître dans le sillage de la diffusion de l'islam. A priori ce prestige ne concerne que la langue littéraire, celle qui est plus ou moins directement identifiée à l'arabe coranique, d'où la minoration fréquente des formes dialectales, au nom d'une échelle de valeur qui place l'arabe écrit, au sommet et les formes parlées, en bas de la hiérarchie (cf. par exemple F. Laroussi, 1993). L'histoire dément cependant l'idée que le prestige de l'arabe n'a aucunement joué en faveur des dialectes. Qu'il s'agisse du berbère au Maghreb, du sud-arabique au Yémen ou des langues négro-africaines au Tchad, partout on a vu - et on continue à voir - les progrès de l'arabe dialectal.

Dans le cas des Maures, on a l'impression que plusieurs facteurs se sont conjugués, mais l'un des facteurs importants a sûrement été l'attachement des Arabes Ma`qil à leur parler. On imagine mal en effet comment les Bani H'assan auraient pu imposer leur langue (le *klam h'assan*) s'ils n'avaient pas manifesté envers elle une loyauté sans faille. Par ailleurs, si les témoignages directs manquent pour l'époque lointaine, d'autres, relatifs à une période plus récente, nous sont parvenus. Ainsi raconte-t-on que le dernier grand émir de l'Adrar, Sid Ah'med wull `Aydde (mort en 1932), laissa la vie sauve à Bu El-Mogdad et à ses compagnons, sous le prétexte que ce Wolof maîtrisait très bien le h'assaniyya (il composait même de la poésie). "Il parle trop bien notre langue pour qu'il ne soit pas des nôtres", aurait-il alors déclaré, montrant par là à quel point l'identité maure s'incarne dans le dialecte.

Durant notre séjour au Sud-Maroc, nous avons pu nous rendre compte à plusieurs reprises du vif attachement des hassanophones pour leur parler. A Tiznit, ville située presque à mi-chemin entre Agadir et Glaymin, notamment, nous avons été frappés par l'attitude de la femme qui gardait le tombeau de Shaykh Ma l-`Aynin, une des grandes figures de la résistance au colonialisme dans le Nord de la Mauritanie. Habillée d'une melhafa (*melehfa*) portée à la manière des *Bìd'aniyyat* de Mauritanie (alors que les quelques autres femmes en voile croisées à Tiznit la portaient différemment, moins comme un vêtement descendant jusqu'aux pieds que comme un sur-vêtement, assez court, qui masque

bien la bouche), cette femme considéra d'abord le groupe que nous constituions avec une absence totale d'aménité et commença à répondre aux questions posées en arabe marocain avec la plus grande froideur. Mais son attitude changea du tout au tout lorsque les hassanophones du groupe prirent la parole et c'est alors dans un h'assaniyya parfait, le visage transfiguré, qu'elle se mit à parler. Il est clair que, pour cette femme des Ahl Shaykh Ma l-`Aynin isolée à Tiznit, en plein pays berbère, le h'assaniyya avait fonctionné comme un signe de reconnaissance, une marque de commune identité.

A Glaymin, l'usage du dialecte maure est beaucoup plus répandu. Aussi la conscience identitaire s'exprime-t-elle différemment, moins par la fermeture à l'Autre que par le souci explicite de préserver les traits spécifiques du h'assaniyya. *La tgul dib, gul dib* ! "Ne dis pas "chacal" avec un [d], dis-le avec un [d]!" Cette injonction à la prononciation conservatoire des interdentales semble extrêmement fréquente chez les hassanophones. Les adultes (les pères surtout, semble-t-il), conscients que leur parler est le seul au Maroc à avoir maintenu l'opposition phonologique dentales ~ interdentales, n'hésitent pas à corriger systématiquement la prononciation de leurs enfants. Cette attitude normative constitue à la fois un signe de loyalisme par rapport au h'assaniyya et un rejet des autres réalisations linguistiques. Elle ne se limite pas, cependant, à la prononciation des interdentales, car si les trois spirantes /t̲/, /d̲/ et /d̲'/ deviennent quasi emblématiques de l'identité maure, ce ne sont pas les seuls traits du h'assaniyya menacés de disparaître.

L'arabe marocain en marche

Les arabophones sont coutumiers de la sociolinguistique "sauvage" (ou spontanée). Ils ont l'habitude de repérer, dans les productions linguistiques des autres, les traits qui leur semblent particuliers et s'en servent pour se positionner vis-à-vis de leurs interlocuteurs. Ce positionnement peut être neutre, l'identification de l'Autre (de son origine géographique, sociale, ...) permettant seulement une meilleure adaptation au code linguistique du récepteur. Le sentiment de sécurité linguistique envers leur propre parler pousse cependant très souvent les arabophones à relever chez les autres tous les traits linguistiques différents pour s'en moquer.

D. Cohen (1973) a montré que les variations correspondaient souvent à des différences de sexe, de formation ou d'âge. En Tunisie, par exemple, telle prononciation des diphtongues, considérée comme efféminée, devenait ridicule chez un homme. Ailleurs on jugera que c'est la prononciation sourde [g] du qâf qui fait trop bédouine et on lui opposera la prononciation citadine [q].

Cette évaluation des traits linguistiques dialectaux peut être influencée par le critère de proximité avec l'arabe littéraire, mais ce n'est pas la seule ressemblance avec le classique qui décide du sens de l'évolution. Telle caractéristique a beau être conforme aux règles du classique, elle n'est pas pour autant assurée de se maintenir. Inversement telle autre, qui se présente comme une innovation dialectale, réussira malgré tout à s'implanter.

Dans la région de Glaymin, nous avons interviewé une jeune fille des Az'wavit' (de 25 ans environ) qui nous a fait part de son expérience linguistique. Son père, a-t-elle déclaré, se fâchait chaque fois qu'il entendait ses enfants employer un mot qui n'était pas h'assaniyya ou adopter une mauvaise prononciation ([d] pour /d̲/, etc...). Elle a donc pris l'habitude d'éviter les formes linguistiques qui n'appartenaient pas au "beau parler" (*klam zayn*). Plus tard, quand elle est partie faire ses études supérieures à Agadir, elle s'est liée d'amitié avec des jeunes filles d'El `Ayûn (ou plus généralement de la Sagya el-h'amr'a) et elles ont continué à surveiller leur langage, se corrigeant les unes les autres. Il lui arrivait donc parfois d'employer quelques mots d'arabe marocain comme *daba* "maintenant" (au lieu de *d̲'ar'k* ou *d̲'rayk*) ou *g̲hadi* "demain" (au lieu de "*s'-s'ubh'*), affirmait-elle, mais fondamentalement elle avait réussi - et son discours le prouvait - à conserver le h'assaniyya de ses aïeux, en le préservant même de la tendance aux emprunts français ou espagnols qu'elle percevait dans le h'assaniyya des Mauritaniens ou des Sahrawis. Elle se rendait bien compte qu'elle faisait souvent "pencher" le dialecte vers l'arabe littéraire (*l-lug̲ha l-fas'ih'a,* litt. "la langue pure") mais cette tendance-là ne l'inquiétait pas, elle n'avait rien de mauvais, bien au contraire.

C'est effectivement l'emploi de quelques mots caractéristiques de l'arabe marocain - c'est-à-dire de mots qu'on trouve aussi bien dans les parlers citadins du Nord que dans l'arabe des berbérophones du Sud (cf. E. Destaing, 1937) - qui pointent comme les premiers signes d'une influence extérieure sur le h'assaniyya. On en relève l'occurrence chez presque tous les hassanophones et on ne peut pas dire que cela soit très significatif en soi. Il est intéressant de noter, par contre, qu'avec ces emprunts purement lexicaux tendent à apparaître, chez beaucoup de vrais locuteurs hassanophones (y compris les plus âgés d'entre eux) deux autres traits caractéristiques, d'une part l'emploi de la particule *dyal* pour exprimer la possession (*dyal-ak* "(c'est) le tien" a dit par exemple un de nos informateurs en tendant un verre), d'autre part la généralisation, à la deuxième personne. du singulier. de l'accompli, de la terminaison en -i, quel que soit le sexe de la personne (ex. *fhamti*? "tu as compris?" à l'adresse d'un homme).

Or, dans les deux cas, il semble qu'il s'agisse, là encore, de traits empruntés à l'arabe marocain[1]. On notera aussi qu'ils correspondent à des innovations sans équivalent en arabe littéraire, alors qu'en h'assaniyya l'expression de l'appartenance se fait toujours directement, sans recours à une préposition (donc *kas er-rajel* "le verre de l'homme" ou *kas-ak* "ton verre") et qu'on continue à différencier très nettement les genres à la deuxième personne. du singulier (donc *fhamt*? "tu (m.) as compris?" et *fhamti*? "tu (f.) as compris?").

En fait on a l'impression que les formes de l'arabe marocain sont tellement prégnantes qu'elles arrivent à s'immiscer subrepticement, même lorsqu'elles sont considérées comme ridicules - ce qui est clairement le cas en ce qui concerne l'emploi de formes féminines pour s'adresser à un homme ó.

Une résistance problématique

Pour essayer de comprendre les raisons de cette prégnance, nous allons revenir un peu sur la notion d'arabe marocain et sur le cas des "pseudo" ou "ex-hassanophones" du Sud-Maroc.

Lors de notre séjour à Glaymin nous avons rencontré un certain nombre de personnes, habitant la région, qui s'exprimaient dans un arabe dialectal autre que le h'assaniyya. En général, lorsqu'ils se sentaient historiquement et culturellement proches des Mauritaniens hassanophones (il s'agissait soit de Tekna, soit de personnes appartenant à des tribus d'origine maure, installées parfois au Maroc depuis le XVIIIe siècle), nos interlocuteurs essayaient de surmonter les difficultés de communication en modifiant leur façon de parler. Malgré cela, l'intercompréhension restait limitée (guère plus de 70%, parfois beaucoup moins).

Rendre compte de cette hétérogénéité, historiquement et structurellement, dépasse mon propos, mais il me semble que l'évolution dialectale semble connaître une accélération importante dans la période actuelle. Ainsi, dans la famille de la jeune fille dont nous parlions précédemment, avons-nous trouvé des pratiques linguistiques très diversifiées. Si l'incapacité (et le refus) de la petite soeur à s'exprimer en h'assaniyya peut se comprendre, le cas du frère est beaucoup plus étonnant car il semble avoir évolué dans les mêmes conditions que la grande soeur (âge très voisin, même "dressage"

---

[1] "L'arabe marocain a la particularité d'avoir une forme commune au masculin et au féminin, en ti à la deuxième personne du singulier de la conjugaison suffixale (*fhamti* "tu as compris"); ce qui donne l'impression aux locuteurs masculins d'autres dialectes qu'on leur parle comme à des femmes" (D. Caubet, 1991 : 259). Cf. aussi R.S. Harrell, 1962 : 41; E. Destaing, idem : 11 ; A. Youssi, 1992 : 43.

linguistique du père, séjour estudiantin comparable à Agadir pour une durée supérieure d'à peine un an). Les deux seules différences objectives (outre la différence de sexe) semblent être le type d'études poursuivies (langue et littérature arabes pour elle, études scientifiques pour lui) et l'origine des personnes fréquentées (le frère ne semble pas avoir vécu en milieu sahrawi - donc hassanophone - comme sa soeur). Si la première différence a pu contribuer à accroître le loyalisme vis-à-vis de l'arabe, dialecte h'assaniyya compris, la seconde me paraît décisive. En sortant du cercle de sa communauté, le jeune homme a modifié considérablement ses habitudes linguistiques. Alors que lui-même comprend les hassanophones sans problème apparent, il déroute ses interlocuteurs assez profondément. En particulier, il a adopté des tournures typiquement marocaines (préfixe *ka-*, déterminants *wah'ed*, *bezzaf*, ...) et a perdu - ce n'est pas le moins dérangeant - l'intonation caractéristique du h'assaniyya (notamment l'allongement très net des voyelles longues accentuées, cf. C. Taine-Cheikh, 1988).

L'exemple de cette famille, laisse percevoir les rapides changements linguistiques que les changements sociaux peuvent occasionner. Chez les enfants, la généralisation de l'école et de la télévision semble jouer un rôle déterminant dans la méconnaissance du dialecte maternel. L'impossibilité de les interroger (j'ai rencontré deux filles dans ce cas) ne me permet pas d'en savoir plus, ni même de savoir si le refus venait uniquement d'elles ou partiellement de leur famille qui avait honte de leur h'assaniyya perdu. Malgré cela, la corrélation qui se dégage de tous mes entretiens est que le sentiment d'appartenance à une communauté ethno-linguistique particulière, la revendication identitaire, va directement de pair avec la pratique du h'assaniyya sous sa forme la plus conservatoire.

Jusqu'à récemment, la région de Glaymin ressentait les effets de sa position excentrée. La politique poursuivie par le Maroc au Sahara ex-espagnol a contribué à désenclaver le Sud et à le faire profiter à la fois du développement général du pays et des investissements particuliers à la zone annexée. De ce fait, le h'assaniyya s'est retrouvé dans une situation nouvelle et relativement contradictoire.

D'un côté la pression de l'arabe marocain, en tant que parler véhiculaire, s'est accentuée. Je ne sais pas s'il s'agit vraiment du marocain sous sa version moderne (cf. A. Youssi, 1992) ou simplement d'une koinè dialectale qu'on semble appeler *d-darija* (ce qui signifierait "la roulante", comme la bicyclette du même nom, car "elle roule sur la langue", elle vient naturellement). En tout cas elle semble bien surnommée car elle pénètre dans tous les villages et tend à menacer le statut du h'assaniyya, le réduisant au rang de simple parler vernaculaire.

D'un autre côté, les hassanophones du Maroc resserrent leurs liens avec leurs voisins du Sud et trouvent auprès d'eux de quoi réalimenter une identité menacée par la majorité. Dans le cas des Sahrawis, on perçoit en effet une importance nouvelle accordée à la culture

traditionnelle et au dialecte des Bid'an, y compris dans le cadre d'un rattachement de la zone au Maroc car ils participent du processus identitaire sahrawi. Ne dit-on pas à l'envie que le moyen le plus simple et le plus sûr de réussir le référendum au Sahara serait le test du "chacal" (n'auraient le droit de voter que ceux qui prononcent l'interdentale de /dîb/)?

Je ne terminerai pas sur une prévision à long terme, mais en attirant l'attention sur le fait que, dans la situation présente, le cas des hassanophones du Maroc illustrent bien, d'une part, la résistance (au moins partielle) des communautés linguistiques aux poussées des koinès dialectales et, d'autre part, les limites d'une vision strictement unifiante et homogène, "nationalisante", des dialectes. La tendance à la convergence des dialectes, qui joue contre les parlers minoritaires, fonctionne mal tant que les locuteurs s'identifient à leur dialecte, surtout s'ils minorent celui des Autres, fût-il celui de la majorité.

Lyon
DDL (UMR 5596) - MRASH

Bibliographie

Caratini (S.), 1989, *Les Rgaybat* (1610-1934), 2 vol., L'Harmattan

Caro Baroja (J.), 1955, *Estudios saharianos*, Madrid, 502 p

Caubet (D.), 1991, "*C. r. de Habaka J. Feghali - Moroccan Arabic Reader*", B.S.L. 86/2, 258-60

Cenival (P. de) et Monod (Th.), 1938, *Description de la Côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentin Fernandes (1506-1507)*, Larose.

Claudot-Hawad (H.), 1996, "Touaregs : l'identité en marche", *Etudes et Documents Berbères,* 14, 223-232

- 1985, Ahardin, *Encyclopédie Berbère,* 2, 311-2

Cohen (D.), 1973, "Variantes, variétés dialectales et contacts linguistiques en domaine arabe", *BSL*, 68/1, 215-48

Colin (G.S.), 1930, "Notes de dialectologie arabe", *Hesperis*, 11, 91-120

Destaing (E.),1937, *Textes arabes en parler des Chleuhs du Sous (Maroc)*, Geuthner

Harrell (R.S.), 1962, *A Short Reference Grammar of moroccan Arabic*, Georgetown Univ. Press

Laroussi (F.), 1993, "Processus de minoration linguistique au Maghreb", *Cahiers de Linguistique Sociale,* 22, 45-56

Miské (A.B.), 1978, *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, Rupture, Paris

Monod (Th.), 1967, "Notes sur le harnachement chamelier", *Bull. IFAN,* 29/1-2, 234-74

Monteil (V.), 1948, *Notes sur les Tekna*, Larose, Paris

Ould†Cheikh (A.W.), 1988, *Eléments d'histoire de la Mauritanie*, CCF, Nouakchott

Taine-Cheikh (C.), 1989, "La Mauritanie en noir et blanc - Petite promenade linguistique en h'assaniyya", *REMMM,* 54, 90-105

- 1991, "L'arabe des Bid'an, un dialecte bédouin de Maghreb occidental", *Semitics Studies* (Hommage à Leslau), 1528-48.

- 1994 (oct.), "Les langues comme enjeux identitaires", Politique Africaine (*La Mauritanie : un tournant démocratique?*), 57-64.

- 1997a, "Pratiques de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie", *Plurilinguisme et identité(s). Le cas du Maghreb*, P.U.R. 23, 67-79

- 1997b, "Les emprunts au berbère zénaga - Un sous-système vocalique du h'assaniyya", *Matériaux arabes et sudarabiques,* 8 (n.s.), 93-142

Youssi (A.), 1992, *Grammaire et lexique de l'arabe marocain moderne*, Wallada, Casablanca

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 101-119

L'ALTERNANCE CODIQUE STIGMATISÉE OU VALORISÉE?

SARAH LAWSON et ITESH SACHDEV*

> "A proprement parler, ce n'est pas une véritable langue, mais un mélange épouvantable de norvégien et d'anglais, et souvent on ne sait pas s'il s'agit d'une plaisanterie ou s'il faut le prendre au sérieux." *(Commentaire d'un visiteur norvégien sur la langue parlée par les immigrés norvégiens aux Etats-Unis, Haugen, 1977 :94)*

L'alternance codique (AC) – phénomène très répandu dans le monde – est au cœur de nombreux débats et discussions. Les chercheurs qui se sont penchés sur ce phénomène s'accordent pour affirmer qu'il s'agit de "l'utilisation alternée d'éléments de deux langues ou deux dialectes au cours d'une seule conversation ou encore d'un seul énoncé" (Gardner-Chloros, 1991 :2) (voir aussi Bentahila, 1983; Eastman, 1992; Grosjean, 1982; Gumperz, 1982; Heller, 1988; Laroussi, 1991; Milroy & Muysken, 1995; Myers-Scotton, 1993). Au-delà de ce consensus, les avis divergent quant au nombre de phénomènes auxquels on peut appliquer le terme 'AC' (Eastman, 1992; Myers-Scotton, 1992; Blommaert, 1992; Poplack, 1997). Parmi les

---

* Les auteurs tiennent à remercier Isabelle Barrière, Rafik Ben Hamouda, Tali Davies, Sonia Jaafoura, Mohamed Jabeur, Foued Laroussi, Fethi Mhamdi, Aboubakar Sako et Sonia S'hiri pour leur aide dans la préparation de cet article.

débats que soulève la définition même de l'AC, l'un d'entre eux a fait couler beaucoup d'encre : il s'agit de savoir si l'emprunt et l'AC constituent les deux faces d'un seul type de comportement ou constituent deux comportements distincts; si les emprunts constituent un type d'alternance codique ou vice-versa (Poplack, 1997); s'il faut distinguer ou non l'AC du mixage linguistique (Gibbons, 1987); sur quels critères s'appuyer afin de faire la distinction entre l'AC, les emprunts lexicaux de circonstance (borrowing) et les emprunts adaptés (loan words) (voir Milroy et Muysken, 1995; Eastman, 1992).

Dans cet article, nous ne cherchons pas à résoudre ces débats. Nous nous attachons à étudier le domaine relativement négligé des attitudes manifestées envers l'alternance entre différentes langues / différents codes dans la communication. Bien que l'AC ait fait l'objet d'études linguistiques et sociolinguistiques dans divers contextes nationaux, peu d'études en ont adopté une approche socio-psychologique. Cet article explore donc les comportements langagiers, les perceptions et les attitudes envers l'AC arabe tunisien (AT) / français (F).

Un grand nombre de chercheurs se sont concentrés sur les questions linguistiques relatives à l'AC inter- et intra-phrastiques (Myers-Scotton, 1993; Nortier, 1990). D'autres recherches se sont concentrées sur les aspects développementaux de l'AC. Par exemple, des études longitudinales ont décrit l'apparition et le développement de l'AC en tant que stratégie d'acquisition de langue parmi les jeunes enfants (Grosjean, 1982; Koppe & Meisel, 1995; Farris, 1992; Leopold, 1934-49; Lindholm & Padilla, 1978; Ronjat, 1913). Les études sociolinguistiques ont souvent examiné l'AC en accord avec les propositions théoriques de Fishman (1964, 1965, 1972), Gardner-Chloros (1991), Milroy & Muysken (1995).

Bien que l'AC soit considérée par les linguistes comme "une forme répandue et tout à fait normale de l'interaction bilingue" (Muysken, 1995 :177), peu d'études ont examiné les attitudes manifestées envers l'AC. En général, les résultats des quelques études sur l'AC ont révélé des attitudes négatives vis-à-vis de ce phénomène (Romaine, 1995). Par exemple, Swigart (1992), dans sa discussion sur l'AC à Dakar (Sénégal), suggère que "les codes alternés tendent à être considérés par les membres des communautés bilingues, y compris ceux qui parlent habituellement de cette façon, comme des formes détériorées des langues locales, qui constituent des preuves de la perte de l'intégrité culturelle et/ou des preuves d'un manque de compétence linguistique dans toutes les langues ..." (p.97). Des indications qui confirment ces remarques ont été obtenues dans plusieurs contextes différents, parmi lesquels figurent le Nigéria (Amuda ,1986, cité par Romaine 1995), le Maroc (Bentahila, 1983), l'Inde (Pandit, 1986), Hong Kong (Gibbons, 1987) et le Royaume Uni (Romaine, 1995). Au Maroc, par exemple, on a considéré les gens qui faisaient de l'alternance codique comme 'encore

colonisés', tandis qu'au Nigeria, on a qualifié l'AC de 'salade verbale'. A Hong Kong, les étudiants ont trouvé l'alternance codique 'agaçante' tandis que, pendant ses recherches en Tunisie, Fitouri, a utilisé l'expression de Skuttnab-Kangas et Toukomaa (1976) –'semilinguisme double'– pour désigner l'AC.

L'alternance codique étant une stratégie stigmatisée, les locuteurs peuvent minimiser l'importance de cette pratique dans leur comportement langagier lorsqu'ils sont interrogés à ce sujet. Les études menées jusqu'à maintenant confirment le bien-fondé de ces remarques. Par exemple, dans une étude en Norvège, Blom et Gumperz (1972) ont montré que les Norvégiens sous-estiment, dans la plupart des cas, leur recours à l'alternance codique. Lahlou (1993), Romaine (1995) et Swigart (1992) ont présenté des résultats semblables, obtenus dans différents contextes, qui indiquent que ceux qui alternent leurs langues ont souvent tendance à ne pas le reconnaître.

Une certaine ambiguïté se dégage également dans les attitudes exprimées envers l'AC. Par exemple, les usagers qui ont recours à l'alternance codique sont souvent accusés à la fois d'incompétence linguistique dans les deux langues et de "frime" (Bentahila, 1983). Au sein de la communauté punjabi au Royaume Uni, Romaine constate un conflit entre d'une part le côté prestigieux attribué à l'utilisation de mots anglais dans un énoncé en punjabi et d'autre part le jugement négatif de ce phénomène qui 'pollue' la langue punjabi (1995 :292). Dans des contextes différents, l'AC est considérée comme un compromis entre deux manières différentes de parler, correspondant à deux attitudes antagoniques : une attitude traditionnelle représentée par la variété locale et une moderne, représentée par la langue de l'ancien colonisateur (ex : respectivement le cantonnais et l'anglais à Hong-Kong; Gibbons, 1987). Ce dernier (ibid.) suggère que l'alternance codique pourrait bénéficier d'une sorte de "prestige couvert" (Trudgill, 1974). Vu cette ambivalence dans les attitudes envers l'AC, il n'est peut-être pas étonnant que des études effectuées jusqu'à maintenant ont révélé une contradiction entre le comportement déclaré et l'utilisation réelle. Cet article rend compte d'une série d'études que nous avons menées afin d'examiner l'évaluation et l'utilisation de l'AC en Tunisie.

Bien que la Tunisie soit souvent décrite comme un pays plurilingue dans lequel l'AC est considérée comme une des variétés utilisées (Garmadi, 1968; Maamouri, 1973, 1989), peu d'études se sont intéressées à ce phénomène. Par ailleurs, ces études ont surtout porté sur les aspects linguistiques (cf. Jamoussi-Zaiane, 1984). Walters (1996) a également fourni une analyse linguistique de l'émergence de "l'alternance diglossique" comme variété dans le paysage linguistique tunisien. Les attitudes manifestées envers l'AC n'ont pas toujours fait l'objet principal des études en Tunisie, même si on peut y trouver des indications utiles. Au Maroc, Bentahila (1983) a montré que l'AC est stigmatisée; Laroussi (1991) a fait le même constat pour la Tunisie. Il est

clair que le besoin d'un programme de recherche plus systématique sur l'AC en Tunisie se fait sentir. Cet article vise donc à entamer cette entreprise en présentant les résultats d'une série d'études utilisant une combinaison de méthodologies relevant de la sociologie du langage et de la psychologie sociale.

Dans cette étude, l'AC est définie comme toute utilisation d'une deuxième langue au cours d'un énoncé. Les emprunts adaptés qui se caractérisent par les traits morpho-phonologiques de la langue emprunteuse n'ont pas été classés comme de l'AC. La plupart des études sociolinguistiques portant sur l'alternance ont montré que la taille des segments alternés au cours d'un même énoncé ne constitue pas un critère principal de définition. Elles ont été jusqu'à tenir compte des tags (Gardner-Chloros, 1995 :85), des connecteurs de discours (ex : ma'anâha, fhimtnî en arabe tunisien), voire des interjections.

Dans cet article nous présentons les résultats de trois études effectuées dans le but d'obtenir une vue d'ensemble plus complète du comportement autour de l'AC en Tunisie. La première étude présente les données de Lawson-Sako et Sachdev (1997) dans laquelle les attitudes des étudiants tunisiens envers les variétés linguistiques utilisées en Tunisie sont examinées. La deuxième étude est constituée d'un recueil de données à partir de journaux linguistiques tenus par des étudiants tunisiens dans le département d'anglais. Enfin, sont présentés les résultats d'une étude de terrain expérimentale fondée sur des observations de comportements langagiers réels au cours de rencontres informelles dans la rue en Tunisie (voir Lawson-Sako et Sachdev, 1996).

Première étude

Dans cette première étude, nous avons obtenu des évaluations des variétés linguistiques utilisées en Tunisie (arabe littéraire - AL; arabe tunisien - AT; français - F; anglais - A; et alternance codique - AC) par l'intermédiaire de la technique "*matched guise*" (Lambert, Hodgson, Gardener & Fillenbaum, 1960). Dans cette technique, les participants écoutent des voix différentes – les *guises* – qui utilisent des variétés linguistiques différentes et leurs attitudes envers les locuteurs sont obtenues, généralement sous forme de questionnaire. Les participants ne sont pas au courant du fait que les variétés sont parlées par le/la même locuteur/trice; ainsi les variables telles que la qualité de la voix sont évitées. Leurs attitudes envers les différentes *guises* sont supposées refléter les jugements épilinguistiques qu'ils portent sur les différentes variétés linguistiques. Les chercheurs ont employé cette technique à travers le monde (Maroc : Bentahila, 1983; Hong Kong : Gibbons, 1987; Royaume Uni : Sachdev, Elmufti & Collins, 1998). Il ressort de ces études que les locuteurs évaluent les variétés

linguistiques selon deux dimensions principales : l'une dite "de statut" (l'intelligence, le succès, la richesse...), l'autre dite "de solidarité" (l'amabilité, la fidélité...) (Carranza & Ryan, 1975 ; voir Giles et Coupland, 1991 pour un compte rendu plus détaillé). En général, les variétés associées aux groupes dominants ont tendance à être bien évaluées du point de vue du "statut", alors que les variétés régionales (ou autres) le sont plutôt du point de vue de la "solidarité".

Parmi les études effectuées dans le monde arabe, rares sont celles qui ont adopté la méthode de *matched guise*. El-Dash et Tucker (1976) ont utilisé cette technique avec des élèves de secondaire et des étudiants universitaires au Caire, en Egypte. Les participants ont écouté l'arabe classique (ACla), l'arabe égyptien (AEg), l'anglais égyptien (AgE), l'anglais britannique (AB) et l'anglais américain (AA). Ils en ont déduit que l'AC est bien évaluée du point de vue du "statut" mais aussi de la "solidarité".

Au Maroc, Bentahila (1983) a demandé à un groupe de locuteurs bilingues d'évaluer des enregistrements de locuteurs parlant l'arabe marocain (AM), le français (F) et l'alternance codique (AC) arabe marocain/français, du point de vue du 'statut' (riche, important, instruit...), de la 'solidarité' (aimable, amusant, honnête...) et des qualités morales (moderne, croyant, patriote...). Il a trouvé que, tandis que les évaluations pour le français sont favorables sur la dimension 'statut' et même sur des traits de 'solidarité', les évaluations pour l'AM sur la dimension 'croyant' sont plus favorables. Les évaluations pour les variétés d'AC ne sont favorables sur aucune dimension (Bentahila, 1983).

Quelques études sur les attitudes linguistiques ont été effectuées en Tunisie. Les participants comprennent des étudiants de différentes facultés (Ounali, 1970), des élèves (Riahi, 1970; Riguet, 1984), des ouvriers bilingues (Riguet, 1984) et des membres d'une classe socio-économique qu'on peut considérer comme l'élite, des cadres professionnels bilingues (Stevens, 1980, 1983). Vu la petite taille des échantillons dans ces études relativement anciennes et l'évaluation peu systématique des attitudes, les généralisations qui sont suggérées mériteraient d'être approfondies. Néanmoins, les résultats principaux de ces études ont suggéré que le français portait des connotations de modernité tandis que l'arabe était plutôt associé à la tradition.

De nombreuses recherches effectuées dans d'autres contextes ont révélé des différences systématiques entre les comportements langagiers des femmes et des hommes (Coates, 1993). Généralement, l'utilisation des formes non standard semble être attribuée aux hommes de manière générale, et aux membres de la classe ouvrière (voir, par exemple, Macaulay, 1978) tandis que l'utilisation des formes standard ou prestigieuses est attribuée aux femmes (Eisikovits, 1987, 1988; Newbrook, 1982, cité dans Coates, 1993). En Tunisie, et au Maghreb en général, plusieurs études ont indiqué que la forme prestigieuse vers

laquelle les femmes tendent est le français. La langue parlée par les femmes est perçue comme contenant non seulement plus de français, mais aussi davantage d'AC entre l'arabe et le français que celle des hommes. En outre, contrairement aux hommes qui parlent un français maghrébin, variété peu prestigieuse aux yeux de certains, caractérisée particulièrement par le 'r' roulé, les femmes parleraient plutôt le français standard métropolitain (Dhawwadi, 1984; Walters, 1996). Une explication de cette tendance part du contraste entre les connotations de traditionalisme associées à l'arabe, et les connotations de modernité associées au français (Trabelsi, 1991). C'est pour cela que les femmes seraient plus attirées par le français. Ces études ont insisté sur l'importance de l'influence du sexe du locuteur sur les évaluations de l'alternance codique et des autres variétés linguistiques.

Etant donné qu'il existe peu d'informations fiables (obtenues de façon systématique) sur l'évaluation de l'alternance codique et des autres variétés linguistiques en Tunisie, une étude *matched guise* a été effectuée parmi 169 étudiants sélectionnés au hasard au département d'anglais (âgés de 18 à 26 ans) en Tunisie centrale. Tous les participants étaient des Tunisiens, nés en Tunisie ou y ayant vécu longtemps. Les participants ont écouté un enregistrement *matched guise* et ils ont évalué les locuteurs à travers un questionnaire, en tenant compte des dimensions décrites plus haut –"statut", "solidarité", "religiosité" – et sur des échelles Likert à cinq points. Les questionnaires ont été distribués de façon aléatoire soit en arabe, soit en français, soit en anglais.

L'enregistrement comprenait 10 *guises*, réalisés par deux locuteurs tunisiens, une femme et un homme, parlant couramment les cinq variétés : AL, AT, F, A, AC. Chaque locuteur a enregistré un morceau dans chaque variété. Le texte, un conte d'enfant, a été choisi dans le but d'attirer l'attention des participants sur l'histoire, de façon à ce qu'ils ne focalisent pas leur attention sur les aspects purement linguistiques de l'activité. Les réactions des participants ont confirmé l'efficacité de cette stratégie.

Il ressort de cette étude que les attitudes envers les variétés linguistiques utilisées en Tunisie diffèrent systématiquement selon les dimensions d'évaluation et selon le sexe du locuteur. Les analyses statistiques (décrites en détail dans Lawson-Sako & Sachdev, 1997) ont révélé que pour la locutrice, les quatre variétés 'non mélangées' semblaient jouir d'un pareil prestige (y compris l'AT, habituellement dévalorisé). L'AC était évaluée moins positivement que toutes les autres variétés sur la dimension 'statut'. Lorsque le texte est produit par un homme, les résultats sont cependant moins clairs : l'AT est la variété la mieux évaluée, suivie du F. Ces résultats montrent que la distinction Haut/Bas du modèle diglossique de l'arabe (Ferguson, 1959) n'est pas validée lorsqu'on observe les attitudes linguistiques. Cela pourrait être le signe de l'émergence du sentiment national et de l'attachement à l'utilisation de l'arabe (Walters, 1993).

Du point de vue de la 'solidarité', la locutrice, à travers ses *guises* en AL, AT et A était bien évaluée. De la même façon que pour le 'statut', les énoncés en AT produits par un homme étaient les plus favorablement évalués. Ces résultats montrent clairement que le fait de parler en AT dote le locuteur de statut et de solidarité à un degré beaucoup plus élevé que les autres variétés linguistiques. L'AC reste la variété la moins favorablement évaluée par rapport à toutes les autres variétés pour les deux locuteurs, ce qui confirme les résultats de certaines études (Bentahila, 1983; Romaine, 1995).

Les réponses des participants aux questions concernant l'identification ont suggéré que l'identification avec les *guises* arabes était la plus forte, tandis que l'identification avec les *guises* européennes était la moins forte. Il est intéressant de noter que l'identification avec l'AC est modérée. Comme cela a été mis à jour dans d'autres études, portant elles aussi sur des contextes post-coloniaux (voir Bentahila, 1983; Gibbons, 1987), les enquêtés ont tendance à associer davantage la modernité et la technicité aux variétés européennes (du colonisateur) qu'aux variétés arabes (du colonisé). Inversement, le traditionalisme et la religiosité sont associés plutôt aux variétés arabes qu'aux variétés européennes. Par ailleurs, l'usage de l'AC révèle à la fois la volonté du locuteur d'affirmer son identité arabe, mais aussi le succès du système éducatif tunisien, résolument bilingue, qui a toujours accordé une place importante à l'enseignement du français.

Les résultats globaux montrent si l'AT est perçu de plus en plus positivement, il est davantage valorisé lorsqu'il est parlé par un homme. Plus précisément, nos résultats ont montré que, tandis que la locutrice a obtenu des évaluations équivalentes dans toutes ses *guises* (sauf l'AC), le locuteur a obtenu les évaluations les plus favorables dans sa *guise* d'AT. Ce résultat concorde avec la notion de "prestige couvert" (Trudgill, 1974) accordé aux variétés régionales (ex : pour les Etats-Unis : Labov, 1966; Luhman, 1990; pour l'Australie : Eisikovits, 1987, 1988), lorsque ces variétés sont parlées par les hommes mais pas par les femmes. Hormis le caractère de 'modernité', les attitudes envers l'AC sont généralement moins favorables que celles envers les variétés 'non mélangées', qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. Cela confirme certains résultats obtenus dans d'autres contextes, tels ceux de Hong Kong (Gibbons, 1987) et du Maroc (Bentahila, 1983). Toutefois, ces attitudes négatives pourraient s'expliquer par le fait que ces études ont été effectuées dans des institutions pédagogiques. Dans de telles situations, où le statut joue un rôle significatif, il est possible que les participants exagèrent les différences de statut entre les variétés, en faveur des plus prestigieuses. Par ailleurs, bien que les attitudes envers l'AC soient globalement négatives, les bilingues recourent très fréquemment à cette stratégie discursive dans leur vie.

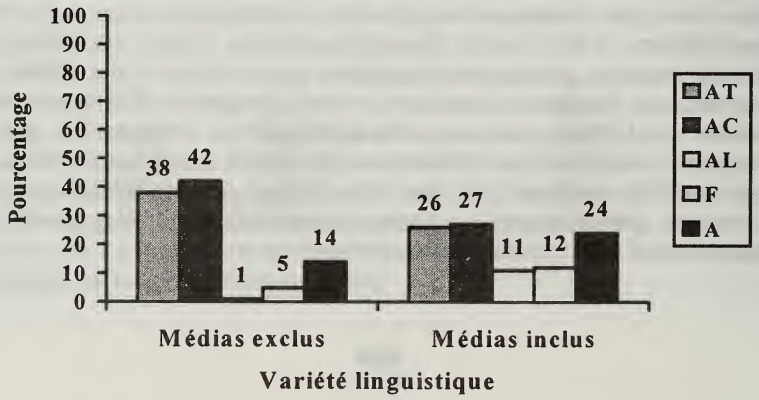
Deuxième étude

Il nous a semblé important de compléter les résultats obtenus dans la précédente étude par des données sur l'utilisation réelle des différentes variétés linguistiques. La méthode adoptée est le "journal linguistique". De la même façon qu'un journal intime, un journal linguistique recueille les perceptions d'un locuteur de ses choix linguistiques au cours d'une période déterminée et fournit ainsi au chercheur des données sur les motivations des choix linguistiques (Pennington, Balla, Detarami, Poon & Tam, 1992). Le fait que le participant rédige le journal peu de temps après l'interaction et qu'il décrit des événements concrets devrait assurer un niveau de précision plus élevé que lors d'une enquête par questionnaire, où les questions sont plus générales et abstraites.

Les chercheurs se sont servi de journaux linguistiques dans plusieurs contextes pour obtenir des informations détaillées sur le comportement langagier des participants au cours d'une période de temps, dans plusieurs situations différentes et avec des interlocuteurs différents (Gibbons, 1987; Pennington et al, 1992; Romaine, 1983; Ure, 1979). Dans l'étude que nous avons menée, 28 étudiants tunisiens en anglais (23 femmes et 5 hommes) ont noté les variétés linguistiques qu'ils ont utilisées dans différents contextes pendant une période de six jours, au cours de laquelle ils ont passé la moitié du temps à l'université, et le reste chez eux.

Dans cette étude, les données sur l'utilisation de la langue étaient classées selon plusieurs paramètres : le contexte, le sujet de la conversation et l'interlocuteur. Le contexte concerne l'endroit où la conversation a eu lieu : dans une situation privée –par exemple, à la maison ou chez des amis – ou dans une situation publique –par exemple, dans une salle de classe ou dans la rue. Les sujets de la conversation ont été classés comme suit : 'études', 'affaires de famille' et 'vie sociale'. L'interlocuteur a été classé selon la nature de sa relation avec le participant : 'membres de la famille', 'amis', 'en classe', et 'autres'. Cette dernière catégorie comprenait des gens tels que les chauffeurs de taxi, les commerçants, etc.

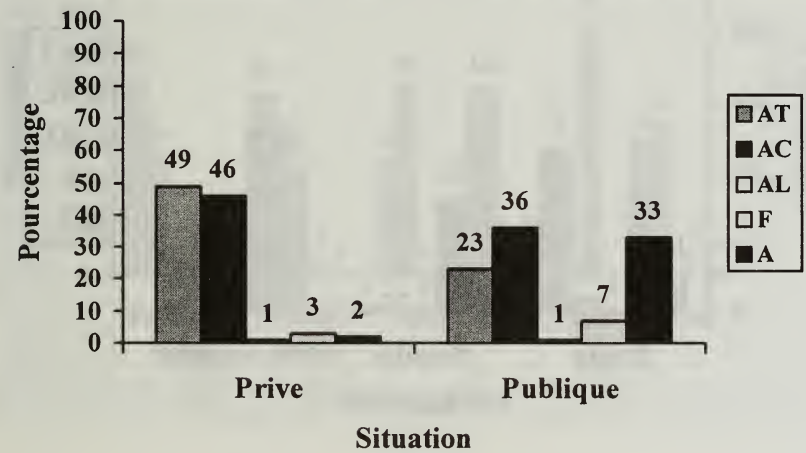
Figure 1: Les variétés linguistiques utilisées en Tunisie



Un premier examen des caractéristiques globales du comportement langagier a révélé que les variétés parlées le plus fréquemment en Tunisie étaient l'AT (38%) et l'AC (42%) (Fig.1). Ainsi, bien que l'AC soit évaluée négativement sur les dimensions 'statut' et 'solidarité' dans notre première étude, nos participants ont déclaré que leurs énoncés en contenaient une proportion importante. Il est à noter que bien que la plupart déclarent que l'AC se faisait entre l'AT et le F, dans quelques cas, elle comprenait aussi de l'A et d'autres langues (AL, italien). Le taux relativement élevé d'anglais déclaré dans ces journaux linguistiques s'explique par le fait que nos participants étaient des étudiants en anglais. Il est aussi intéressant de comparer les niveaux d'utilisation de ces variétés à l'oral et dans des situations "quotidiennes" et dans les médias, comme par exemple la télévision, la presse, les livres. Les niveaux plus élevés d'utilisation des variétés standard dans ces contextes montrent clairement le soutien institutionnel dont bénéficient les variétés hautes. Cependant, l'accent sera mis ici sur les variétés parlées. Nous avons ensuite analysé les données selon les catégories d'usage spécifique : contexte, sujet et interlocuteur.

Dans un contexte diglossique comme celui des pays arabes (Ferguson, 1959, 1959a), nous nous attendions à ce que les variétés H (hautes) soient utilisées plus fréquemment dans les situations publiques et les variétés B (basses) dans les situations privées. En Tunisie (Fig 2.), les variétés H, AL et F, sont parlées dans les domaines publics. L'A fait exception en tant que variété H, utilisée principalement par les étudiants d'anglais en classe. Les variétés B sont plus utilisées dans les situations privées. L'AC est utilisée de manière plus fréquente dans les situations privées que dans les situations publiques. Cette dernière semble suivre les modèles d'usage des variétés B.

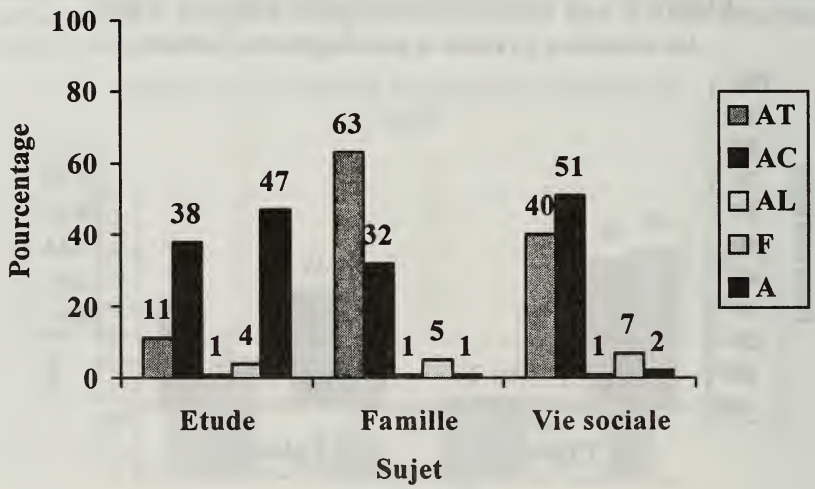
Figure 2: Les variétés linguistiques utilisées dans les situation privées et publiques en Tunisie



Les résultats confirment par ailleurs que le comportement langagier varie selon le sujet de la conversation (Fig. 3). Pour discuter des études, les enquêtés déclarent utiliser principalement les variétés H et l'AC. Les discussions sur les affaires familiales se tiennent dans la variété B, l'AT, bien que l'AC y soit également utilisée. Concernant la vie sociale, bien que la variété utilisée le plus souvent soit l'AC, on utilise presque autant l'AT.

Si l'on tient compte du paramètre "les relations inter-locuteurs" (Fig. 4), on observe que la variété la plus fréquemment utilisée avec les membres de la famille est l'AT. En comparaison avec les résultats d'autres travaux relatifs, par exemple, aux communautés sino-canadiennes (Sachdev, Bourhis, Phang & D'Eye, 1987), il y a peu de variation de comportements langagiers entre les différentes générations. L'utilisation des variétés H s'avère très limitée. En classe et avec les enseignants, la variété H la plus utilisée est l'anglais. Cela s'explique non seulement par le contexte diglossique mais aussi par le fait que nos participants étaient des étudiants en anglais. Avec les amis, on ne parle AL, F et A que 13% du temps, l'AT 34% et l'AC 58%. Ce fort pourcentage d'utilisation de l'AC suggère que cette variété est la mieux adaptée lorsque la distance interpersonnelle est réduite (entre amis). Son emploi par d'autres catégories de locuteurs (comme des chauffeur de taxi, des commerçants : 46% pour l'AC contre 41% pour l'AT) indique que l'AC est en train de devenir une variété tunisienne fréquente (voir Myers-Scotton, 1993 et les études de Swigart (1992) sur le wolof à Dakar).

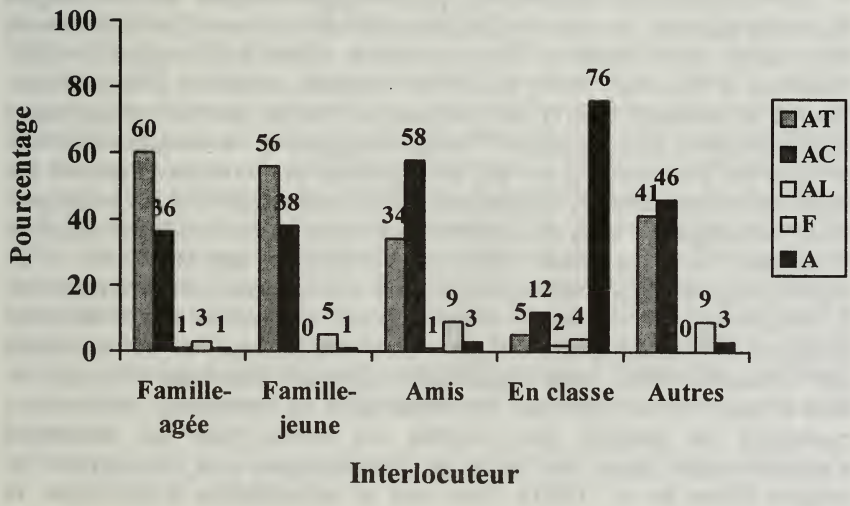
Figure 3: Les variétés linguistiques utilisées pour discuter de différents sujets



Les résultats présentés ci-dessus révèlent des tendances générales. Des comportements langagiers plus complexes se dégagent lorsque nous examinons nos données d'une façon tridimensionnelle (variété parlée x sujet x interlocuteur). Il n'est peut-être pas étonnant que les enquêtés aient tendance à discuter de certains sujets avec certaines catégories d'interlocuteurs. Par exemple, ils parlent de leurs études surtout avec leurs amis et enseignants. Cependant, nous avons constaté des différences entre les variétés utilisées avec les différents interlocuteurs. En classe, en présence des enseignants, la principale langue utilisée est l'anglais : 81%; la proportion d'AC n'étant que de 10%. Cependant, lorsque nos participants discutent avec leurs amis de leurs études, ils utilisent l'AC (77%), l'AT (16%) et peu les variétés H (7%). Ce résultat confirme que l'AC est une variété réservée aux interlocuteurs dont on se sent proche.

Par ailleurs, lorsqu'il s'agit d'affaires familiales, nos participants déclarent utiliser avec les parents surtout les variétés B. Il est ainsi intéressant de noter que les niveaux d'AC déclarés sont semblables pour les membres de la famille de toutes les générations. Les discussions sur la vie sociale se tiennent surtout avec les amis, et la variété linguistique préférée est l'AC (53%), suivie de l'AT (38%) et des variétés H (10% seulement). Dans les discussions sur les affaires sociales avec les membres de la famille, le phénomène observé dans les discussions sur les affaires familiales se répète : la proportion d'utilisation de l'AC et de l'AT sont similaires sans distinction de génération (âgé vs jeune; AC : 48% vs 49%; AT : 45% vs 49%).

Figure 4: Les variétés linguistiques utilisées avec différents locuteurs



On le sait, les variétés H et B, en Tunisie, remplissent des fonctions différentes. L'utilisation de l'AC dans de nombreuses situations indique cependant que la situation sociolinguistique tunisienne ne correspond plus au schéma diglossique de Ferguson, en particulier en ce qui concerne l'étanchéité des frontières entre les variétés. De plus, bien qu'elle soit stigmatisée (voir la première étude), l'AC demeure une stratégie langagière très fréquemment employée. Etant donné aussi que les déclarations sur le comportement langagier ont été recueillies par leur professeur, dans une situation formelle, il est possible que les étudiants-enquêtés aient pu sous-estimer leur utilisation des variétés non standard ou peu prestigieuses. Le taux d'utilisation réel de l'AC pourrait donc être encore plus élevé que celui obtenu dans notre deuxième étude.

Les études précédentes ayant été effectuées en situation universitaire; les données recueillies étant sous forme de comptes rendus de locuteurs, nous avons pensé qu'il serait pertinent de les contraster avec une observation directe du comportement langagier, dans une situation non universitaire. Notre troisième étude a donc été effectuée dans la rue, un environnement qui peut être considéré comme relativement anonyme, où les enquêtés pourraient avoir plus tendance à se comporter d'une façon 'naturelle' et qui, dans les contextes plurilingues, représente l'endroit où les rencontres intergroupes sont les plus fréquentes.

Troisième étude

De nombreuses études en psychologie sociale de la langue montrent que les critères linguistiques servent comme des indicateurs importants de catégories sociales (voir Giles & Coupland, 1991, Sachdev & Bourhis, 1990, pour des comptes rendus). Giles, Mulac, Bradac et Johnson (1987) ont proposé la Théorie de l'Accommodation Communicative pour expliquer l'usage langagier et l'évaluation de celui-ci selon les processus socio-psychologiques, et en mettant l'accent sur les liens interpersonnels et intergroupes. Ils ont insisté sur les stratégies de la convergence et la divergence sans pour autant négliger d'autres stratégies. La convergence linguistique s'applique aux situations où un individu adopte la même langue que son interlocuteur lorsqu'il l'aborde. En revanche, la divergence s'applique aux situations où un locuteur accentue les différences entre lui et son interlocuteur, ce qui se traduit par l'utilisation d'un code linguistique différent. Dans les interactions face-à-face, où les individus ont tendance à se comporter comme des membres de groupe, des études ont révélé que les locuteurs s'accommodent dans leur façon de communiquer aux stéréotypes du groupe (Giles et al., 1987). Bien que la compétence linguistique, la

volonté de rendre la communication plus efficace ainsi que les exigences normatives des situations soient des facteurs importants gouvernant les choix linguistiques (voir Giles & Coupland, 1991; Sachdev & Bourhis, 1990a), un nombre important d'études montrent que la langue (et le choix de la langue) n'est pas une stratégie "neutre" de communication (Fishman, 1977; Giles & Johnson, 1981; Sachdev & Bourhis, 1990b). Dans les contextes plurilingues, le choix de telle ou telle langue pourrait être l'une des dimensions les plus saillantes de l'identité du groupe et, partant, servir à réduire, à créer ou à maintenir les barrières entre les groupes.

L'étude de terrain qui suit, réalisée dans la rue ("contexte neutre"), tente d'évaluer à quel degré les facteurs intergroupes (le groupe ethnique et la langue dans laquelle une demande d'aide est exprimée), influaient sur le comportement coopératif des Tunisiens. Dans cette enquête, 583 piétons tunisiens ont été abordés au hasard (en français et en arabe tunisien) par un enquêteur qui leur a demandé le chemin de la poste (tour du locuteur 1). Au tour du locuteur 2, lorsque l'enquêté a répondu dans la même langue que l'enquêteur, nous avons qualifié cette stratégie de convergente; quand au contraire celui-ci répondait dans une autre langue, sa stratégie a été désignée comme divergente; enfin, s'il a utilisé plusieurs langues, sa stratégie a été qualifiée d'AC. Ensuite, l'enquêteur a continué la conversation en demandant s'il était possible de téléphoner du bureau de poste (tour de locuteur 3). La langue dans laquelle le participant a répondu a été encore relevée (tour du locuteur 4). Les variables principales étaient la langue dans laquelle la question était posée (arabe tunisien, français) et les caractéristiques "ethniques" de l'enquêteur (Arabe, Européen, Africain).

Les résultats de cette étude ont montré que bien que les participants se montraient très coopératifs envers les enquêteurs, leur comportement linguistique variait systématiquement et durant la conversation. Les caractéristiques "ethniques" et le processus de différentiation linguistique jouent un rôle déterminant dans ces résultats. Par exemple, abstraction faite de la langue utilisée par les enquêteurs, lorsque ce sont les enquêteurs arabes qui posent les questions, le taux de convergence est élevé (66%). La même tendance est observée avec les enquêteurs européens (86% de convergence). En revanche, le taux de divergence est significatif lorsque les questions sont formulées par le chercheur africain (53% de convergence contre 45% de divergence). Selon la Théorie de l'Accommodation Communicative (Giles et al., 1987), la convergence est associée à l'identification sociale, et la divergence à la non-identification (Sachdev & Bourhis, 1990a). Les résultats de Lawson-Sako et Sachdev (1996) révèlent ainsi que les enquêtés s'identifient peu à l'enquêteur africain, et ce quels que soient la langue utilisée par ce dernier et le tour du locuteur.

De plus, lorsque les chercheurs arabes et européens posent les questions en AT, le taux de convergence s'avère le plus élevé. Nous n'avons relevé aucun cas de divergence. Dans la même situation, les réponses comprenant de l'AC sont beaucoup plus fréquentes lorsqu'on s'adresse à l'enquêteur arabe (21%) qu'en s'adressant à l'Européen (2%). En accord avec les études de Bentahila (1983), Gibbons (1987) et Romaine (1995), on peut expliquer l'importance de l'AC chez les Tunisiens par sa connotation à la fois du statut (car elle contient le F) et de la solidarité (car elle contient l'AT). D'autre part, les variations en fonction des caractéristiques "ethniques" observées par Lawson-Sako et Sachdev (1996) révèlent que l'AC est utilisée plutôt dans les interactions intragroupes qu'intergroupes (cf. Heller, 1992). En effet, l'AC joue un rôle croissant dans la progression de la conversation : au tour 4, sans prendre en compte la langue de la question, sa proportion est de 46% avec l'enquêteur arabe, 22% avec l'Européen et 8% avec l'Africain (Lawson-Sako & Sachdev, 1996). Il est évident que d'autres études restent à effectuer afin de tester la validité de ces explications. D'autres travaux (Moïse & Bourhis, 1991), qui ont envisagé l'AC comme une stratégie convergente, ont minimisé l'importance sociale et psychologique de cette variété linguistique. Aussi, le rôle de l'AC en tant que stratégie accommodative doit faire l'objet d'études plus approfondies.

Conclusions

Les résultats de nos enquêtes indiquent clairement que l'AC doit être considérée comme une variété linguistique à part entière, au même titre que les autres variétés en place. Notre première étude révèle que les attitudes envers l'AC sont plutôt négatives, ce qui ne semble pas empêcher que le taux d'utilisation de l'AC soit élevé, surtout dans les interactions intragroupes, comme l'on montré les deux autres études. En accord avec les résultats obtenus par Bourhis (1983, 1984), nos recherches indiquent que les attitudes négatives ne reflètent pas toujours les comportements linguistiques réels.

Bien que les attitudes négatives envers l'AC convergent avec les résultats d'études dans d'autres contextes, tels par exemple ceux du Maroc (Bentahila, 1983), de l'Inde (Pandit, 1986), ou du Sénégal (Swigart, 1992), de tels résultats ont certainement été influencés par le cadre formel de l'université qui influence les perceptions normatives des participants. Des recherches futures réalisées dans des contextes moins formels révéleront peut-être des attitudes plus positives envers l'AC.

Les résultats de notre troisième étude ont montré que l'AC était employée surtout avec les enquêteurs arabes, quelle que soit la langue choisie pour poser la question. D'autres recherches effectuées sur l'AC

(Heller, 1992; Treffers-Daller, 1992) ont suggéré qu'elle doit être comprise en fonction de son contexte sociopolitique. Etant donné que les individus utilisent leurs répertoires linguistiques pour atteindre certains buts sociaux liés à 'l'atténuation' ou 'l'endurcissement' des barrières intergroupes (et interpersonnelles) (voir Giles et al., 1987), il se peut que quelques locuteurs tunisiens dans notre troisième étude n'aient pas utilisé l'AC avec les Européens et les Africains parce qu'ils voulaient maintenir les barrières inter-ethniques (cf. Heller, 1992).

L'utilisation de l'AC avec les enquêteurs arabes montre que l'AC est peut être une stratégie de communication intra-ethnique. De plus, dans notre deuxième étude, les participants ont déclaré avoir recours à l'AC surtout avec des amis. Il est probable que nos participants font appel à l'AC, dans la conversation, avec les interlocuteurs auxquels ils s'identifient. Dans le contexte tunisien, nous pouvons donc avancer que l'AC fonctionne comme une variété de communication endogroupale, qui sert entre autres à rapprocher les deux côtés de la dualité linguistique et culturelle (arabe-français) d'une manière coopérative et non-conflictuelle. Ainsi, bien que l'AC soit ouvertement stigmatisée, elle jouit peut-être d'un prestige "couvert" à l'intérieur du groupe (Swigart, 1992; Trudgill, 1974). En effet, Scotton (1986) a suggéré que, pour les bilingues, qui ont une double identité, l'usage de l'AC dans la communication, peut être considéré comme une stratégie légitime.

Il apparaît clairement à l'issue de cette étude que les attitudes envers l'AC sont stigmatisantes. De façon paradoxale, les locuteurs y ont recours fréquemment, et en particulier dans les conversations endogroupales, pour maintenir la cohésion du groupe. En attendant que ces résultats soient confirmés par des recherches à venir, nous pouvons conclure que la stigmatisation de l'AC varie en fonction du contexte social. En tout état de cause, le fait de l'accepter comme variété à part entière remet en question les conceptions classiques et dualistes de la situation sociolinguistique tunisienne.

Birkberck College
University of London - U.K.

Bibliographie

Amuda A.A.,1986, *Yoruba / English code-switching in Nigeria: aspects of its functions and form.* Ph.D. thesis, University of Reading.

Bentahila A., 1983, *Language attitudes among Arabic-French bilinguals in Morocco*, Clevedon, Multilingual Matters.

Blom J.-P. & Gumperz J.J. (1972) "Social meaning in linguistic structures: Codeswitching in Norway", in J.J. Gumperz & D.Hymes

(eds.) *Directions in Sociolinguistics. The ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 407-434.

Blommaert J.,1992, "Codeswitching and the exclusivity of social identities : Some data from Campus Kiswahili" in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 13, 1&2, 57-70.

Bourhis R.Y., 1983, "Language attitudes and self-reports of French-English usage in Quebec" in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 4, 163-179.

Bourhis R.Y., 1984, "Cross-cultural communication in Montreal : Two field studies since Bill 101" in *International Journal of the Sociology of Language*, 46, 33-47.

Carranza M.A. & Ryan E.B., 1975, "Evaluative reactions of bilingual Anglo and Mexican American adolescents towards speakers of English and Spanish", in *International Journal of the Sociology of Language*, 6, 83-104.

Coates J., 1993, *Women, men and language*, London, Longman.

Dhawwadi M., 1984, "Les racines du franco-arabe féminin au Maghreb", in *Arab Journal of Language Studies, 2*, 145-162.

Eisikovits E., 1987, "Sex differences in inter-group and intra-group interaction among adolescents" In A. Pauwels (ed.), *Women and Language in Australian and New Zealand Society,* Syndey, Australian Professional Publications, 45-58.

Eisikovits E., 1988, "Girl-talk/boy talk : sex differences in adolescent speech" In P. Collins & D. Blair (eds.) *Australian English*, University of Queensland Press, 35-54.

Eastman C., 1992, "Codeswitching as an Urban Language-Contact Phenomenon", in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 13, 1&2, 1-17.

El-Dash L. & Tucker G.R., 1976, "Subjective reactions to various speech styles in Egypt", in *International Journal of the Sociology of Language*, 6, 33-54.

Farris C.S., 1992, "Chinese Preschool Codeswitching : Mandarin babytalk and the Voice of Authority", in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 13, 1&2, 187-213.

Ferguson C.A., 1959, "Diglossia", in *Word*, 15, 325-40.

Ferguson C.A., 1959a, "Epilogue : Diglossia revisited", in *Southwest Journal of Linguistics*, 10, 1, 214-234.

Fishman J.A., 1964, "Language maintenance and language shift as a field of inquiry", in *Linguistics*, 9, 32-70.

Fishman J.A., 1965, "Who speaks what language to whom and when?" in *La Linguistique*, 2, 67-8.

Fishman J.A., 1972, "Domains and the relationship between micro- and macro-sociolinguistics", in J.J. Gumperz & D. Hymes (eds.) *Directions in Sociolinguistics. The ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 435-453.

Fishman J.A., 1977, "Language and ethnicity", in H. Giles (ed.) *Language, ethnicity and intergroup relations*, London, Academic Press, 15-57.

Fitouri C, 1983, *Biculturalisme, bilinguisme et éducation*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé.

Gardner-Chloros, P. (1991) *Language Selection and Switching in Strasbourg*. Oxford: Clarendon Press.

Gardner-Chloros, P. (1995) "Code-switching in community, regional and national repertoires: the myth of the discreteness of linguistic systems", In L. Milroy & P. Muysken (eds.) *One speaker, two languages. Cross-disciplinary perspectives on code-switching,* 68-89.

Garmadi, S. (1968) *La situation linguistique actuelle en Tunisie, Problèmes et perspectives*. Revue Tunisienne de Sciences Sociales, 13, 13-32.

Gibbons, J. (1987) *Code-Mixing and Code Choice: A Hong Kong Case Study*. Clevedon: Multilingual Matters.

Giles, H. & Coupland, N. (1991) *Language: Contexts and Consequences*. Milton Keynes: Open University Press.

Giles, H. & Johnson, P. (1981) *The role of language in ethnic group relations*. In J.C. Turner & H. Giles (eds.) Intergroup behaviour. Oxford: Blackwell, 199-243.

Giles, H., Mulac, A., Bradac, J.J. & Johnson, P. (1987) "Speech Accommodation Theory: The First Decade and Beyond" In M.L. Mclaughlin (ed.) *Communication Yearbook 10*. Beverley Hills:Sage, 13-48.

Hamers, J.F. & Blanc, M.H.A. (1989) *Bilinguality and bilingualism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haugen, E. (1977) "Norm and deviation in bilingual communities". In P. Hornby (ed.) *Bilingualism. Psychological, Social and Educational Implications*. New York: Academic Press.

Heller, M. (ed.) (1988) *Code-switching: Anthropological and Linguistic Perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Heller, M. (1992) "The politics of codeswitching and language choice." *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 13,* 1&2, 123-142.

Jamoussi-Zaiane, S. (1984) *A Case-Study in Multilingual Behaviour: Code-Switching among Educated Speakers in Tunisia.* Thèse de Diplôme de Recherches Approfondies (3ème cycle); Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Tunis, Tunisia.

Lahlou, M. (1993) "Data collection: Techniques in a study of codeswitching." Paper presented at the First Research Methodology Symposium, Faculté des Lettres de Kairouan & Institut Bourguiba des Langues Vivantes, (April).

Lambert, W.E., Hodgson, R., Gardner, R.C. & Fillenbaum, S. (1960) "Evaluational reactions to spoken languages". *Journal of Abnormal and Social Psychology, 60,* 44-51.

Laroussi, F. (1991) *L'alternance de codes arabe dialectal-français: une étude de quelques situations dans la ville de Sfax (Tunisie).* Thèse de doctorat, Université de Rouen.

Lawson-Sako, S. & Sachdev, I. (1996) "Ethnolinguistic communication in Tunisian streets: Convergence and divergence." In Y. Suleiman (ed.) *Language and Identity in the Middle East and North Africa.* Richmond: Curzon, 61-79.

Lawson-Sako, S. & Sachdev, I. (1997) "Linguistic differentiation in Tunisia: Status and solidarity dimensions". In H. Ajroud (ed.) The Canon, Tunis: Faculté des Lettres de la Manouba.

Luhman, R. (1990) *Appalachian English stereotypes: Language attitudes in Kentucky. Language in Society, 19,* 331-48.

Maamouri, M. (1989) *Le français au Maghreb. Le cas de la Tunisie.* Marche Romane, 39, 1, 5-41.

Milroy, L. & Muysken, P. (1995) "Introduction: code-switching and bilingualism research." In L. Milroy & P. Muysken (eds.) *One speaker, two languages. Cross-disciplinary perspectives on code-switching,* 1-14.

Moïse, L.C. & Bourhis, R.Y. (1994) "Langage et Ethnicité: Communication Interculturelle à Montréal, 1977-1991". *Canadian Ethnic Studies,* XXVI, 1, 86-107.

Myers-Scotton, C. (1992) "Comparing codeswitching and borrowing." *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 13,* 1&2, 19-39.

Myers-Scotton, C. (1993) *Social Motivations for Codeswitching. Evidence from Africa.* Oxford: Clarendon Press.

Ounali, H. (1970) *La langue des étudiants. Cahiers du C.E.R.E.S.*, Série linguistique no.3, 167-213.

Pennington, M., Balla, J., Detaramani, C., Poon, A. & Tam, F. (1992) *Towards a model of language choice among Hong Kong tertiary students: A preliminary analysis.* Hong Kong: City Polytechnic of Hong Kong, Department of English, Research Report no. 18

Poplack, S. (1997) "Are there any code-switches in the data? Theory vs. fact in language contact." Paper presented at International Symposium on Bilingualism, University of Newcastle upon Tyne, April, 1997.

Riahi, Z. (1970) *Emploi de l'arabe et du français par les élèves du secondaire. Cahiers du C.E.R.E.S.,* Série linguistique no.3, 99-165.

Riguet, M. (1984) *Attitudes et représentations liées à l'emploi du bilinguisme. Analyse du cas tunisien.* Paris: Publications de la Sorbonne.

Romaine, S. (1983) *Collecting and interpreting self-reported data on the language use of linguistic minorities by means of 'language diaries'.* M.A.L.S. Journal, 8, 3-30.

Romaine, S. (1995) *Bilingualism* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.

Sachdev, I. & Bourhis, R. Y. (1990a) "Bi-multilinguality." In H. Giles and W. P. Robinson (eds.). *The Handbook of Language and Social Psychology* (293-308). Chichester and New York: Wiley & Sons.

Sachdev, I. & Bourhis, R. Y. (1990b) "Language and social identification. "In D. Abrams & M. Hogg (eds.) *Social Identity Theory: Constructive and critical advances.* Hemel Hempstead, U.K.: Harvester Wheatsheaf, 33-51.

Sachdev, I. , Bourhis, R.Y., Phang, S & D'Eye, J. (1987) "Language attitudes and vitality perceptions: Intergenerational effects amongst Chinese Canadian communities." *Journal of Language and Social Psychology, 6,* 3&4, 287-307.

Sachdev, I., Elmufti, N. & Collins, P. (1998) "Oral assessment and accent evaluation: Some British data." In R.K. Agnihotri, A.L. Khanna & I.Sachdev (eds.) *Social Psychological Perspectives on Second Language Learning.Research in Applied Linguistics, 4.* New Delhi: Sage.

Scotton, C.M. (1986) "Diglossia and code switching." In J.A. fishman. A. Tabouret-Keller, M. Clyne, Bh. Krishnamurti & M. Abdulaziz (eds.) *The Fergusonian Impact II.* Berlin: Mouton de Gruyter, 403-415.

Stevens, P. (1983) "Ambivalence, Modernisation and Language Attitudes: French and Arabic in Tunisia." *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 4* (2&3), 101-114.

Swigart, L. (1992) "Two codes or one? The insiders' view and the description of codeswitching in Dakar." *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 13*, 1&2, 83-102.

Treffers-Daller, J. (1992) "French-Dutch codeswitching in Brussels: Social factors explaining its disappearance." *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 13,* 1&2, 143-156.

Trudgill, P. (1974) *The social differentiation of English in Norwich.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ure, J. (1979) "Language choice and socialisation in a multilingual community: Language use among primary school teachers in Ghana." In W. MacCormack & S.A. Wurm (eds.) *Language and Society: Anthropological issues.* The Hague: Mouton.

Walters, K. (1993) "Variation linguistique, identité et économie politique de langage en Tunisie." Lecture at Centre d'Etudes Maghrébines à Tunis, June 1993.

Walters, K. (1996) "Gender, identity and the political economy of language: Anglophone wives in Tunisia", *Language in Society, 25*, 4, 515-555.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 121-137

IMMIGRÉS ICI, IMMIGRÉS LÀ-BAS CHRONIQUE D'UNE STIGMATISATION

FABIENNE MELLIANI

Le travail que nous proposons est extrait d'une recherche en cours[1] sur les comportements et attitudes langagiers de jeunes issus de l'immigration maghrébine dans un quartier de Saint-Etienne-du-Rouvray, ville située en banlieue de l'agglomération rouennaise. Chez ces jeunes, les deux pôles, France et pays des origines, ne semblent s'appeler que pour mieux s'opposer. Les représentations qui y prévalent agissent, d'après leurs dires, dans le sens d'une déconstruction permanente de leur identité : ils sont immigrés en France, et Français au Maghreb. Ces représentations parcellaires, se doublent, par ailleurs, d'un sentiment d'enfermement dans l'espace de banlieue : l'unique discours construit autour de manifestations de violence dans les banlieues suffisant, il est vrai, à justifier ce confinement. On y pressent à la fois l'ancrage de relégations et stigmatisations qui s'entrecroisent, et aussi la quête d'une identité nouvelle.

Nous nous proposons surtout ici de centrer l'analyse sur la manière dont les enquêtés mettent en mots leur identité, en tentant de cerner les difficultés qu'ils rencontrent à se dire. Notre objectif étant, avant tout,

---

[1] Les travaux présentés ici font partie d'une thèse de doctorat en cours. Cette thèse est financée par le Conseil Régional de Haute-Normandie.

de déterminer le plus justement possible "qui parle", il nous est apparu essentiel de tenter de comprendre ce qui se cache derrière les mots, derrière les silences, d'essayer d'interpréter ce qui en surface apparaît comme un ratage du discours et qui finalement se révèle le profond de l'être. D'une manière générale, la stigmatisation ne peut être réduite au seul reflet de rapports de force macro-sociaux; selon la théorie goffmanienne, en effet, le stigmate désigne "un attribut qui jette un discrédit profond sur un individu, un groupe" (Goffman E., 1975 : 13), et ce, en termes de *relations*. Aussi, nous fondant sur cette conception dynamique et active du locuteur, nous considérerons que les individus eux-mêmes peuvent gérer, modifier, et même créer des stigmates ainsi que des traits du contexte social de leur discours. La possibilité, pour les individus ou les groupes, d'infléchir les déterminismes sociaux ou existentiels nous amène à parler, avec F. Laroussi, *d'identification* plutôt que d'identité, dans la mesure où

> les stratégies identificatoires procèdent souvent par projection collective: identité revendiquée, stigmate et transfert de stéréotypes culturels, voire raciaux. (Laroussi F., 1997b : 24).

L'identité n'est donc pas une donnée immuable, mais un processus dynamique et fonctionnel : elle est tout à la fois produit et résultat.

Voyage au bout de la banlieue : mise en scène et stigmatisation

Saint-Etienne-du-Rouvray est une commune du département de la Seine-Maritime, département qui, avec celui de l'Eure, compose la région de Haute-Normandie. Elle est située sur la rive gauche de l'agglomération de Rouen, une unité urbaine qui comprend, selon l'INSEE, 28 communes. Elle est, avec sa population, la quatrième commune du département de la Seine Maritime, derrière Le Havre, Rouen et Dieppe. Par ailleurs, au sein de cette même agglomération, Saint-Etienne-du-Rouvray est, par sa superficie, la commune la plus étendue.

Une première approximation du nombre d'alloglottes à Saint-Etienne-du-Rouvray est possible – du moins en ce qui concerne les principales nationalités – à travers les chiffres de la population étrangère qui y réside :

Répartition des principales nationalités en résidence
à Saint-Etienne-du-Rouvray
(Source : INSEE, 1990)

	Pop. totale	0 - 14 ans	15 - 24 ans	25 - 39 ans	40 - 59 ans	60 ans et +
Ensemble	30707	6933	5040	6801	6937	4996
Italiens	140	0	8	4	48	80
Espagnols	92	8	0	12	28	44
Portugais	776	92	96	224	280	84
Algériens	612	132	76	144	212	48
Marocains	916	376	168	184	180	8
Tunisiens	492	260	56	104	72	0
Turcs	256	104	36	80	36	0

La situation linguistique actuelle de Saint-Etienne-du-Rouvray est le reflet d'un parcours historique et économique plus ancien. Etymologiquement, la banlieue est un territoire sur lequel la ville exerce sa juridiction (le ban), et dont la limite extérieure se situe à une lieue des limites géographiques de la ville. C'est la révolution industrielle de la seconde moitié du XIXe siècle qui amène l'incorporation de la commune à l'agglomération de Rouen. Si jusqu'alors, en effet, la ville était "une bourgade rurale (...) de 1500 habitants environ" (Direction de l'Urbanisme et du Paysage, 1984 : 7), elle est passée, cependant, à partir de cette date, rapidement, à une situation particulière d'urbanisation et d'industrialisation, due à la conjonction de moyens de communication lourds (ports maritime et fluvial, chemin de fer) et d'un bassin de main-d'œuvre important (l'agglomération rouennaise), étrangère ou francophone. Saint-Etienne-du-Rouvray est ainsi à la fois ville ouvrière et lieu de rencontre et de brassage de populations, une banlieue particulièrement propice donc à la question des langues et des identités, où plusieurs mondes se côtoient, s'entremêlent et s'entrechoquent.

Or, actuellement incontournable, grâce aux médias et aux discours politiques[1], le terme même de "banlieue" semble, par rapport à l'image "parfaite" que projette le centre, destiné à provoquer un choc en retour. Dans le cas qui nous intéresse, des travaux, tels ceux menés par N.

---

[1] Voir à ce sujet l'article de Taranger M.C., 1997, "Constructions télévisuelles et stéréotype. Sur quelques procédures visuelles d'élaboration des reportages télévisés propres à favoriser les schématisations" dans *Langage et société*, 81, Maison des sciences de l'homme, Paris, pp.17-33.

Tsekos, T. Bulot, et S. Grosse (1996) ainsi que ceux de T. Bulot et M. Van Hooland (1997) ont, en effet, montré combien stigmatisée était la rive gauche de l'agglomération rouennaise, faisant, le plus, objet de ce que C. Bachmann et L. Basier (1989 : 43) appellent une "victimisation". Effectivement,

> le sens commun attribue à l'une et l'autre des deux rives ainsi constituées des marqueurs identitaires forts : rive droite sont les bourgeois, les nantis, les riches, la sécurité et le confort; rive gauche, la populace, l'insécurité, les usines, la mauvaise banlieue" (Bulot T., Van Hooland M., 1997 : 124).

Ces clichés sont nés, en partie, de ce que, au sein de ce système qu'est la ville (au sens de cadre territorial dans lequel s'organise la vie sociale urbaine) les oppositions physiques de fait entre la rive droite (zone de périurbanisation) et la rive gauche (quartiers de friches industrielles) redoublent, en quelque sorte, les caractéristiques sociologiques. Autrement dit, la structuration de l'espace géographique à la fois reflète et induit d'autres oppositions, sociales et langagières notamment, génératrices de "fractures urbaines" (Tsekos N., Bulot T., Grosse S., 1996 : 301). Dans l'évolution récente des villes, la banlieue est perçue comme le lieu d'une décomposition du tissu urbain et de l'apparition de formes plus marquées de précarité et d'exclusion. Un espace, donc, fortement stigmatisé : vide culturel, refuge de la délinquance... la banlieue est perçue comme l'espace de convergence des peurs et des échecs.

Des normes collectives, des préjugés, des appréhensions peuvent ainsi se conjuguer, l'enchaînement de ces facteurs produisant un effet "de spirale" : la banlieue exclut inéluctablement des populations, a priori déjà en difficultés, économiques notamment. Dans cette phase, les populations immigrées ainsi que celles issues de l'immigration sont, presque immanquablement, jugées par rapport à l'endroit où elles habitent. Il ne s'agit certes pas

> "d'introduire une interprétation qui ferait du symbolique le déterminant central des modes de vie. Il n'est pas une rationalité cachée, et une seule, qui s'exercerait sur un territoire. Mais plutôt une pluralité de facteurs, parmi lesquels l'impact du nom sur la façon dont un lieu est perçu" (Bachmann C., Basier L., 1989 : 54).

Les images de violence, les discours sur l'immigration et autres clichés influent sur la disqualification de l'espace de banlieue, pouvant concourir à la production, chez, notamment, les jeunes issus de l'immigration maghrébine, d'un sentiment de marginalisation. Mais, dans le même temps, la banlieue apparaît comme un espace fédérateur: l'exclusion sociale ainsi que le sentiment de relégation ont convoqué, selon nous, chez une partie de cette jeunesse, des formes nouvelles d'identification, prenant l'allure de formes d'ethnicité.

L'ethnicité réinventée

L'originalité de la situation de ces jeunes tient à une situation de double stigmatisation qui caractérise les relations entre les deux communautés d'appartenance, et aux types de productions idéologiques que cette situation actualise. De part et d'autre de la Méditerranée, il est une stigmatisation très forte des références identitaires qui apparaissent, selon le cas, comme allogènes, contribuant à justifier une certaine résistance à la reconnaissance de ces jeunes.

D'après cette locutrice, le problème, pour les jeunes, est de ne pas être reconnus par des sociétés qui semblent se les renvoyer dos à dos[1] :

> d(e) t(oute) façon c'est simple / on est immigré ici immigré là bas
> donc e:: voilà / on est partout à part / de côté /

La mise en mots de la perception de ces jeunes par l'Autre annonce, en quelque sorte, la constitution d'une "*identité réactionnelle*" (Camilleri C.,1990 : 90) : la dévalorisation se réalise en deux traits, sous la forme de phrases en être :

1 "*on est immigré ici immigré là bas*"
2 "*on est partout à part / de côté* "

Le premier trait vise la question de l'appartenance à une nation : ces jeunes ne se sentent appartenir à aucune nation, ne se sentent à leur place ni ici, ni là-bas, sont comme des citoyens de nulle part, *immigrés* de nulle part. Le deuxième rend compte du sentiment qu'ils éprouvent d'être marginalisés, des laissés-pour-compte, sans réelle existence légale. Cette logique ségrégative, initialisée par un pronom indéfini, "on", qui, en efface l'origine énonciative, prend une allure de discours établi, connu de tous, mais, étrangement, comme sortant, *lui aussi*, de nulle part. De plus, le programme définitoire en *être* confère à la phrase une certaine permanence, une valeur de vérité générale,

---

[1] Conventions de transcription :

&	absence de pause entre la fin d'une réplique et le début d'une autre
()	un phonème ou une syllabe non prononcé(e)
/	le locuteur reprend son souffle
//	petite pause
///	pause plus importante
:	allongement de la syllabe ou du phonème qui précède
::	allongement plus long
e	"euh" d'hésitation
-	absence du début ou de la fin d'un mot. Ex. : -*core* pour *encore*
MAJ	les caractères en majuscule indiquent un accent d'intensité ou d'insistance

incontournable. Autrement dit, ils se sentent comme pris au piège de catégorisations établies *une fois pour toutes*, sommés d'être des immigrés.

D'un côté, en effet, les locuteurs des pays d'origine reprochent aux jeunes, suspectés de ne pas parler la langue des origines, de lâcher en chemin les liens de la parenté. Si nous considérons les propos de la locutrice suivante, il semble ainsi que soit posée une équation entre compétence en langue des origines et appartenance communautaire :

> *Enquêtée* : ma sœur quoi tous mes frangins / c'est des marocains / t(u) vois i(ls) sont fiers d'eux tout ça / pa(r)ce qu'i(ls) parlent / et moi / comme j(e) parle pas / j(e) suis française / pour eux j(e) suis une française // i(ls) m(e) font t(u) es marocaine / alors pourquoi tu parles pas marocain?/

De l'autre, l'acquisition de la nationalité française ne vaut pas, ici, pour cette autre enquêtée, garantie d'acceptation :

> *Enquêtée* : en fait même si on a la nationalité française ou quoi on est quand même / Immigré / et nous quand on n'est pas immigré on est immigré d(e) t(oute) façon / hein pa(r)ce qu'on a l(e) teint un peu plus foncé qu(e) quelqu'un d'autre /

Le choix des moyens linguistiques reflètent ici une partie du "drame" identitaire qui se joue à l'encontre de ces jeunes, à savoir l'invalidation de ce qu'ils sont réellement par la mise en circulation constante de stéréotypes. Les premiers termes de l'équation renvoient, en effet, à ce qui, dans leur statut juridique, est acquis, incontestable : "*même si on a la nationalité française ou quoi*". Mais déjà semble poindre le sentiment que ces solidarités objectives, que ces faits, eux aussi objectifs, ne suffisent pas à témoigner de ce que l'on est : dans le "même si" se trouve concentré un réel sentiment d'impuissance face à la stéréotypisation, car il donne au statut de citoyens français de ces jeunes une valeur concessive et conditionnelle. La suite des propos ne dit pas autre chose que la réduction de leur identité à ce stéréotype de l'immigré. La définition du "*nous*" se réalise, en effet, dans deux programmes antithétiques : *ne pas être immigré / être immigré*, qui symbolisent l'écart entre l'auto-identification et l'assignation par les Autres de propriétés, écart entériné par un "*d(e) t(oute) façon*". Une dialectique du Même et de l'Autre qui va alors se trouver condensée dans une typisation des Mêmes ethniques : "*pa(r)ce qu'on a l(e) teint un peu plus foncé qu(e) quelqu'un d'autre*". Tirant sa force de ce qu'il ne dit pas, le "quelqu'un d'autre" laisse voir, en creux, par le biais d'une classification ethnique, une fracture entre "nationaux" et, en dépit de tout, "étrangers", tant il est vrai que

> "la nationalité fonctionne à la suspicion de bâtardise, à la pureté originelle de l'ascendance identitaire" (Gallissot R., 1987 : 19).

Considérés comme des "immigrés de naissance", ces jeunes font l'expérience de la conflictualisation linguistique et culturelle avant tout au travers du regard que la société porte sur eux : tantôt des Français à part entière, tantôt des Français entièrement à part, des "maghrébins", des "Beurs", des gens "de la même couleur de peau", de "la même origine extérieure". Reste cependant à déterminer si cette coupure rituelle entre le Même et l'Autre ne risque pas de pousser les jeunes issus de l'immigration maghrébine à tracer eux-mêmes les frontières de l'altérité par une sorte d'exaltation de leur spécificité, comme pour rendre l'exclusion auto-exclusion.

De la même manière, l'un de nos locuteurs se dit arabe, arguant du fait que "*tu r(e)connais vite fait un arabe d'un français hein*" : ces jeunes sont immédiatement discrédités, pour renouer avec la terminologie goffmanienne, en ce sens où ils ne peuvent cacher leur "handicap". L'identité est alors une sorte d'identité par projection, au sens où on projette sur soi-même le regard que les autres portent sur vous; "le discriminant ethnique se conjugue ici avec le concept d'étranger" (Barbara A., 1986 : 133). Il y a, en effet, établissement d'une distinction juridique entre Français et jeunes nés en France de parents étrangers, et, corrélativement institution d'une certaine immanence dans le rapport à la nation française. La permanence du discrédit est fortement thématisée dans le discours de nos enquêtés : l'un d'eux, à qui nous demandons de se définir sur le plan identitaire, nous répond que, de toute façon, les jeunes issus de l'immigration maghrébine "*n'ont pas une tête de français*" :

> *Enquêtrice* : donc tu t(e) sens plus comment? / marocain / français / les deux?/
>
> *Enquêté* : avec notre tête déjà on n'a pas des têtes de: & on est p(eu)t-êt(r)e né en france / mais on n'a pas des têtes de français p(u)is on s'appelle pas comme j(e) t'ai dit jean charles ou j(e) sais pas /

Tout, en effet, se passe comme si la conciliation des identités était finalement une entreprise vaine, puisque, dans tous les cas, elle se verrait rattrapée par ce facteur "aspect physique", qui, dans l'esprit des jeunes, les catégorise une fois pour toutes : enfermement dans une sorte de tautologie de l'identité selon laquelle toute volonté "intégrative" se trouvera annulée par une marque physique stigmatisante.

A. Barbara (1986 : 124) a montré comment le "discriminant ethnique" agissait avec la force d'un véritable handicap, toujours au sens goffmanien, et ce, notamment dans une situation : la négociation d'embauche. Dans un tel contexte, la base de la discrimination peut ne plus être seulement visuelle : elle peut être auditive, au seul énoncé d'un nom ou d'un prénom à consonance étrangère. Il en va ainsi de ce

locuteur qui explique s'être un jour décidé à ne donner, au téléphone, que son nom de famille, dans la mesure où sa consonance ne permettait pas, selon lui, de détecter immédiatement une origine dite étrangère :

> *Enquêté* : l'autre jour j(e) téléphone pour un travail / i(l) i(l) r(e)cherchait quelqu'un / j(e) fais: i(l) me fait ouais c'est i(l) me fait ouais c'est bon / i(l) me dit donne moi ton numéro d(e) téléphone / j(e) lui donne mon numéro d(e) téléphone / i(l) me dit ton nom? / untel / bon untel ça fait pas trop: tu sais pas encore si c'est:: vraiment e arabe / tu sais pas / mais après j(e) me dis si j(e) donne que untel c'est pas bon / si i(l) m'appelle chez moi si i(l) donne que untel ben: (il) y en a sept i(l) va pas savoir lequel / e j(e) dis bon ben mustafa / p(u)is après ben i(l) m(e) dit bon ben j(e) te rappelle dans un quart d'heure / i(l) m'a jamais rappelé / même (il) y a plein d(e) trucs comme ça / généralement tout c(e) qui est / -fin c'est c(e) que j(e) pense hein à quatre vingt pour cent quand i(l) voit un arabe i(l) // avec tout c(e) qui s'est passé / la délinquance et tout / i(l) mette vite en: en relation et tout /

Avant même que d'avoir pu être jugé sur ses capacités, le locuteur se voit ici disqualifié après s'être résolu à donner un prénom qui ne laissait à son interlocuteur plus aucun doute possible sur ses origines. C'est dire que le discriminant auditif est l'un des premiers maillons de cette "chaîne de signifiants qui trace des limites quelquefois insurmontables dans la rencontre entre individus" (Barbara A., 1986 : 129). Ce qui ici frappe, c'est l'acquisition progressive, par le locuteur, d'une certitude quant à l'impossibilité de la rencontre : "*e j(e) dis bon ben mustafa*". Tout se passe comme si, dans le fait de retarder l'énoncé de son prénom, il était allé jusqu'au bout de ses possibilités stratégiques : c'est ce que, à notre sens, le "*ben mustafa*" traduit, la mise à découvert de celui que l'on est réellement, l'arrivée à terme du camouflage d'une identité discriminée.

Les jeunes se sentent comme prisonniers de stigmates qui leur "collent à la peau" et leur confèrent une identité sociale dévalorisée. Même s'ils ne sont pas arabes ou immigrés, "ils sont mis en demeure de tenir compte de cette identité" (Taboada-Leonetti I., 1990 : 64). C'est essentiellement au travers du regard de l'Autre qu'ils se découvrent, étrangement, étrangers, comme surdéterminés de l'extérieur. Mais l'efficacité du processus de production de discriminants ethniques réside dans l'intériorisation, par l'individu discriminé, d'une infériorité sociale.

Le danger est que ces jeunes finissent par souffrir de ce qu'ils sont, parce qu'une discrimination leur est imposée, une discrimination qui leur extorque toute valeur. Il est, en effet, un risque d'incorporation à leur identité de ces discriminants ethniques, risque d'intériorisation, voire, "d'épidermisation de cette infériorité" (Fanon F., 1952 : 8). L'intériorisation-banalisation de discriminants ethniques peut, à la

longue, favoriser une sorte de sentiment de culpabilité, dans la mesure où

> l'intériorisation d'attributs dévalorisants qui, attachés par le majoritaire à une identité minoritaire pour légitimer le statut inférieur de celle-ci, sont intégrés par le sujet aux éléments de sa personnalité. (Taboada-Leonetti I., 1990 : 65).

Pour autant, la stigmatisation peut impliquer, à son tour, la mise en place, par les individus discriminés, de stratégies visant à gérer le stigmate. Et l'une des manières peut consister, justement, à arborer ce stigmate, à refuser d'accepter passivement classements et préjugés.

Le quartier : hâvre identitaire?

De ces années dominées par la fracture sociale émerge une nouvelle identité linguistico-culturelle, qui parvient, bon gré mal gré, à sécuriser cette jeunesse, en laquelle elle peut se reconnaître et où peut s'exprimer sa conscience collective. Cette troisième voie, mitoyenne entre ladite intégration et le repli sur soi, nous l'avons repérée sous les termes d'*identité mixte*, correspondant, chez ces jeunes, à une façon de combiner, comme bon leur semble, francité et maghrébinité, à *s'approprier* les langues et cultures en présence. Par "identité mixte", nous entendons ainsi les différentes manières, pour ces jeunes, de se sentir et d'être "Maghrébins-francos"[1] dans leur vie de tous les jours, de gérer, au quotidien, le plurilinguisme.

La construction de cette identité mixte contraignait ces jeunes à une nécessité évidente : celle de se transposer sur un marché linguistique autre que les marchés jusqu'alors dominants. Et ce "*marché franc* (...), *repaire ou refuge des exclus*" (Bourdieu P., 1983 : 103), c'est la banlieue. Inséparables de cette problématique qu'est la mixité identitaire sont, en effet, les questions à la fois de repli, d'attachement et d'identification des jeunes à leur quartier. Nous considérons, avec N. Boumaza (1987 : 99), que

> la particularité de la 'deuxième génération maghrébine' (...) tient à ce qu'elle a émergé dans des conditions culturelles et historiques particulières, une convergence entre l'expression d'une contestation de l'ordre social et de l'ordre des banlieues et la constitution d'un processus d'identification culturelle.

Les discours des enquêtés sur leur banlieue reproduisent un même double mouvement de défi et d'exclusion : d'un côté, en effet, la

---

[1] Nous tenons à respecter la façon dont les intéressés se désignent eux-mêmes, d'où l'originalité de cette appellation, sur laquelle nous reviendrons.

banlieue n'est qu'un lieu de survie; de l'autre, elle est perçue et désignée par eux comme un espace leur appartenant, comme *le* territoire, celui du groupe, de toutes les sociabilités et les solidarités.

Ne se sentant nulle part chez eux, certains réagissent à l'absurdité de la situation dans laquelle ils se trouvent, en revendiquant la cession d'un territoire, au vrai sens géophysique du terme, dans lequel leur sentiment d'identité pourrait s'épanouir : un *territoire de l'identité*. C'est ainsi que, se sentant rejetés de part et d'autre, les enquêtés manifestent un profond attachement à *leur* quartier. Le phénomène identitaire est, en effet, indissociable du cadre social et spatial : les jeunes se reconnaissent à l'intérieur de l'espace de banlieue qu'ils investissent et traversent au cours d'une histoire commune d'une relégation, initiatrice d'un lien social original.

A cet égard, L. Dabène et J. Billiez (1988) ont utilisé la notion, développée par R.K. Merton, de "*en-groupe*". Selon Merton, en effet, l'en-groupe est "un type particulier de groupe d'appartenance caractérisé par une cohésion interne et une hostilité externe relativement fortes" (Merton R.K., 1983 : 247). Pour notre part, l'enquête effectuée révèle un très fort enracinement local, le quartier constituant chez les jeunes le seul groupe d'allégeance auquel ils souhaitent se voir rattachés et pour lequel ils disent se défendre contre les attaques "étrangères". Les rapports de nationalités y ainsi sont pensés au travers d'une structuration complexe de l'espace, semblant suivre, notamment, une logique de pouvoir. L'autodésignation ethnique (arabe) apparaît, dans le discours de ce locuteur, comme un élément de structuration de l'espace de banlieue :

> *Enquêté* : pa(r)ce que on est dans un QUARtier / dans le quartier tu crois qu'i(l) y aura des français? / c'est: c'est des Arabes qu'i(l)s ont pris l(e) pouvoir /

Pour autant, la tension ne s'y exprime pas, selon nous, sous une forme ethnique proprement dite, même si le quartier apparaît, en discours, comme un lieu hautement ségrégué. Car, bien que le discours du locuteur soit là pour attester une sorte de retour de l'ethnie, il n'est guère probable, comme le signale O. Roy (1993 : 45), que ce soit "l'amorce d'une 'communautarisation'". Il nous semble que ce qui passe pour une installation dans la provocation – comme parler d'une prise de pouvoir par les Arabes – s'explique par une volonté, presque ultime, de composer, à l'intérieur de cet espace résidentiel, avec les règles du jeu social, et, fondamentalement, *d'inverser l'enfermement* : ce ne sont plus les sociétés impliquées qui excluent les jeunes issus de l'immigration maghrébine, ce sont ces derniers qui décident d'intégrer ou non les autres. Le besoin de légitimité sociale se dit, en effet, en terme de "nous", à son tour expression, entre autres, d'une modalité d'appropriation territoriale : fondamentalement, le quartier est un "lieu où

chaque dévieur peut soutenir ouvertement qu'il vaut bien n'importe qui" (Goffman E., 1975 : 168).

Concomitamment au processus de territorialisation affective se construit, dans un même mouvement, l'identification à un groupe social, à propos duquel les enquêtés peuvent dire "nous", par opposition à "eux" : les enquêtés se revendiquent, en effet, fondamentalement, comme *arabes*. Se ranger sous l'étendard du praxème "arabe" constitue, pour les enquêtés, une manière, non pas tellement de prôner une arabité proprement dite, mais, bien plus, de se sentir, par le maniement d'une désignation jusqu'ici discriminante, influer sur les choses, d'avoir, au moins partiellement, prise sur les événements sociaux. Se dire arabe, c'est à la fois prendre l'Autre au piège de sa propre catégorisation et investir une dénomination fortement mobilisatrice.

C'est pourquoi, chez les jeunes rencontrés, et après des générations d'assimilation, il y a développement d'un comportement qui s'exprime, en apparence, dans le concept *d'ethnicisation* : ils sont désignés comme "arabes" et s'auto-désignent comme tels, dans une sorte de retournement du stigmate, mais cette nouvelle "ethnicité" réfère avant tout à une absence de reconnaissance sociale et est construite, notamment, à partir du regard que les sociétés concernées portent sur eux. Un locuteur, à qui nous demandions de se définir sur le plan identitaire, nous répond en ces termes:

> *Enquêtrice* : tu m'as dit vous voulez pas ressembler aux fils à papa / alors vous voulez ressembler à quoi? /
>
> *Enquêté* : on veut rien ressembler & on veut rester des Arabes / on reste comme ça /

S'il est difficile de faire la part entre l'expression identitaire que le jeune reprend à son compte, assume, et celle, produite par le discours dominant, qu'il a intériorisée, il est, dans tous les cas, un réinvestissement affectif du praxème "arabe". Cette réponse identitaire correspond, chez I. Taboada-Leonetti (1990 : 68), à un "*retournement sémantique*", en ce sens où

> l'identité minoritaire prescrite est acceptée, avec tous les traits stigmatisés qui lui sont liés, mais ceux-ci font l'objet d'un renversement sémantique qui transforme la négativité en positivité" (ibid.).

Et en effet, devant cette mise en demeure qu'est l'assignation d'une identité sociale et ethnique (par la relégation et la discrimination notamment), les jeunes font le choix, stratégique, d'un renversement du processus de stigmatisation, d'un retournement des valeurs. Ce renversement témoigne du fait que "les références identitaires ne sont jamais stables ou univoques" (Laroussi F., 1997b : 27), et que si

certaines d'entre elles sont aujourd'hui négativement connotées, rien n'indique qu'elles ne pourront demain être "dépéjorativées", selon l'expression laroussienne, assurant ainsi leur réhabilitation.

Nous voyons, dans la volonté de différenciation de cette jeunesse, surtout une manière de forcer la reconnaissance, par la valorisation d'attributs posés comme dépréciatifs : se dire arabe, c'est *se* dire et non plus être dit, c'est *se* sentir être, et non plus être ce que les autres veulent que l'on soit. C'est pourquoi l'affirmation identitaire passe, essentiellement, par un acte volontaire, délibéré, de revendication désignationnelle. Ainsi, une locutrice appose d'elle-même, sur cette jeunesse, l'étiquette "*Maghrébins-franco*" :

> *Enquêtrice* : alors tu donnerais quel nom? / aux jeunes comme toi? /
>
> *Enquêtée* : moi j(e) dirais plus MAghrébin-franco / et pour moi marocaine-franco/

La transgression de la règle grammaticale selon laquelle, dans un mot composé, seul le premier élément est tronqué, le deuxième devant rester entier, s'inscrit, selon nous, dans ce même mouvement de relégitimation, de re-création identitaire, par une mise en avant d'un aspect posé comme discriminant. Autrement dit, s'il y a mise au premier plan d'une maghrébinité, c'est précisément parce qu'il y a vécu d'une discrimination. Il faut voir dans ce choix d'affirmation comme "*Maghrébins-franco*" l'expression d'un processus de reconstruction en acte, et, peut-être bien davantage, celle d'une volonté de signifier que la création d'un terme identitaire "leur donne le droit de fixer les principes d'évaluation de ce terme" (Taboada-Leonetti I., 1990 : 69) : une manière, en sorte, pour cette jeunesse, de notifier, selon nous, son *droit à disposer d'elle-même.*

Face aux dévalorisations, les jeunes se forgent, nous semble-t-il, une identité "d'étranger", au sens où ils ont pris acte de ce qu'ils sont maintenus dans cette "étrangéité". Selon O. Roy (1993 : 42),

> nous voyons aujourd'hui l'émergence d'une deuxième identité, sous-culture de la culture occidentale urbaine dominante, qui ne concerne que la minorité des 'exclus' et qui s'exprime en termes ethniques, où le mot 'arabe' n'a plus qu'un rapport purement nominaliste avec le terme désignant les gens qui se réclament de la langue et de la culture arabe : cette sous-culture pourrait donc éventuellement intégrer des jeunes d'origine différente, sans pour autant cesser de fonctionner comme une catégorie ethnique.

Il est, en effet, un glissement de sens du praxème "arabe" et un retour de l'ethnie non plus tellement comme origine, mais comme production d'identités antagoniques, comme émanation de la banlieue. La perception ethnique n'est pas, nous semble-t-il, tant "raciale" que

reflet d'une auto-désignation, née du jeu des inter-identifications; elle est un élément fondamental de la structuration des jeunes "*Maghrébins-franco*" des banlieues, et non pas, justement, des communautés immigrées.

De la même manière, une locutrice va inverser la désignation que nous lui proposons :

> *Enquêtrice* : alors comment tu aimerais qu'on parle de toi / des jeunes de ton âge? / comme des français / des marocains ou des franco-marocains? /
>
> *Enquêtée* : moi je dirais plutôt des MArocaines-franco / parce que j'ai plus la la la culture / j'ai plus la culture e / Arabe / que la culture française / -fin c'est normal /

L'insistance qu'elle met à prononcer la première syllabe de "*Marocains-franco*" signale une réaction vive, passionnée, sinon passionnelle, au dernier terme identitaire que nous lui proposons. Si son intention était une revendication strictement communautariste, elle aurait, selon nous, sélectionné, dans la liste que nous lui proposions, le terme, unique, de "marocains"; si elle était d'illustrer quelque sentiment de double identité, la locutrice aurait pu se contenter de choisir celui de "franco-marocains"; si, enfin, elle était de seulement marquer une importance particulière accordée à l'aspect marocain de son identité, l'enquêtée aurait pu avancer le terme de "maroco-française". Alors pourquoi crée-t-elle ce quatrième terme, qui semble rompre avec toute logique, dont la grammaticale? Il nous semble que, à travers l'exhibition du trait "marocain", la locutrice cherche, avant tout, à faire montre d'une certaine solidarité vis-à-vis des jeunes issus de l'immigration maghrébine. Nous entendons par là le fait que la revendication d'une arabité ne renvoie pas forcément à un contenu identitaire concret. L'aspect physique constituant un facteur de discrimination chez les jeunes, et donc de pré-catégorisation, il semble que se dire arabe soit tout simplement un acte volontaire de retrouver une identité, fût-elle de circonstances.

Les discours épilinguistiques des enquêtés rendent compte, pour la plupart, de cette écartèlement identitaire au travers d'expressions telles "Je me sens" / "Je suis", et plus précisément "Je suis ce que les autres veulent que je sois". Ainsi, une locutrice, que nous connaissons comme étant une personne très attachée à la culture de ses parents, se sent "avant tout" marocaine : "*j'ai la la religion & la langue & le nom & le sang tout quoi*" (N86). Cependant, il est des situations au cours desquelles cette locutrice dit ne plus se définir plus par l'adjectif "marocaine" mais par celui "d'arabe" :

> *N86* : moi / moi pour moi j(e) suis marocaine / d'abord / ça c'est sûr / mais quand on m(e) demande / quand on m(e) dit ouais t(u) es quoi

toi? / tu vois l'air de dire t(u) es rien ben j(e) dis j-j(e) suis Arabe / voilà c'est tout /

Comment expliquer cette distorsion identitaire? La locutrice nous livre elle-même l'explication lorsqu'elle dit "*tu vois l'air de dire t(u) es rien*", c'est-à-dire, en fait lorsqu'elle juge que la finalité de cette sommation est la dévalorisation; dans cette optique, affirmer une arabité, même si, à la limite, ce terme ne fait pas réellement sens pour certains jeunes, c'est une manière de parer à une éventuelle dénégation sociale. Nous entendons par là que la revendication de cette arabité peut leur permettre de résister à une image dévalorisante. Autrement dit, ces jeunes ont, en partie, intériorisé les jugements négatifs, et se servent de cette même négativité pour affirmer leur identité.

Chez cet autre enquêté, nous retrouvons la même démarche qui pourrait être interprétée également comme une réaction face aux attitudes discriminantes :

E257 : mais par exemple les jeunes comme toi / bon même toi t(u) es arrivé à sept mois en france / t(u) es français quoi / les autres jeunes aussi i(ls) sont français / alors pourquoi dire j(e) suis arabe et c'est tout? /

M258 : une question d(e) FIERté // ouais i(ls) sont pas vraiment arabes mais maroco-franco / ici on est / mais j(e) veux dire ici on est on est arabe / et au maroc on s(e)ra français / alors on sait plus où on est quoi / nous on est méditerranéens /

Ce locuteur en vient à parler des jeunes comme étant plutôt des "maroco-francos". Cette autre catégorisation de "maroco-franco" sonne comme une sorte de "moitié-moitié" linguistico-culturelle, puisqu'aucun des deux termes n'est entier. Mais cette double cassure, le locuteur l'explique non pas comme étant voulue mais par le fait que, finalement, les jeunes issus de l'immigration maghrébine ne sont, sur le plan identitaire, jamais vus tels qu'ils sont réellement, dans leur intégralité. Qu'ils soient sur l'une ou l'autre rive de la Méditerranée, il est toujours une partie de cette identité qui est tronquée, avec cette même perspective de rejet. Le linguistique peut ici être dit servir l'identitaire, en ce sens où la troncation linguistique reflète une véritable cassure identitaire. Et le résumé que le locuteur donne de cette frustration identitaire est d'ailleurs significatif : "*nous on est méditerranéens*", nous dit-il, en ce sens où ces jeunes n'auraient aucun port identitaire d'attache. C'est alors dans cette optique qu'il faut, selon nous, comprendre que le quartier constitue un point *d'ancrage* identitaire, auquel est amarrée une conscience d'appartenance commune.

Conclusion

Le besoin démarcatif de cette jeunesse ne semble exister que parce qu'il constitue un moyen de dépasser une situation sociolinguistique stigmatisée et stigmatisante, qui agit comme catalyseur de l'individuation sociolinguistique. Autrement dit, une seule alternative s'offre aux jeunes issus de l'immigration : ou bien ils tombent sous l'emprise des stigmates qui leur sont, généralement, imposés, ou bien ils réagissent et se redéfinissent. A travers la revendication d'une appartenance "maghrébine-franco", il y a plus recherche d'une identité polémique qu'attachement à une culture des origines, parfois pour une bonne part mythique. Cette réhabilitation identitaire passe essentiellement par la création d'une nouvelle norme langagière, invoquée comme contrepoids symbolique aux modèles dominants : en banlieue, les rapports linguistiques et culturels sont marqués tout à la fois par un agrégat d'idées reçues et de préjugés hérités et par des créations nées du "frottement" entre le français et les langues des origines. C'est là, en effet, dans cet hybride linguistique, que s'actualise, selon nous, une nouvelle norme langagière, tout à la fois soumise à la dynamique diglossique, liée à l'espace de banlieue et née d'un besoin de se défendre contre les images et clichés stigmatisants.

Nous pensons, avec L.J Calvet, que si l'on assiste à la construction d'une nouvelle norme langagière, c'est avant tout parce qu'il y a, par

> un travail de la langue, volonté de créer de la diglossie, de se situer linguistiquement dans la révolte, dans l'opposition aux formes dominantes" (Calvet L.J., 1997 : 156).

Les locuteurs trouvent leur originalité à "l'extérieur" même de la langue française et des langues des origines. Le métissage linguistique constitue, fondamentalement, l'instrument d'une individuation sociolinguistique. Il apparaît, chez cette locutrice, comme une véritable habitude verbale:

> *Enquêtrice* : et est-ce que c'est une pratique courante chez les jeunes ou pas?
>
> *Enquêtée* : ah oui / ben oui on on s(e) comprend donc on parle de la même façon donc e / on parle TOUS comme ça / tout l(e) temps / entre nous / pas e avec les autres / ceux qui sont pas comme nous / c'est QU'ENTRE nous voilà /

La pratique du métissage se voit ainsi conférer une valeur emblématique d'appartenance au groupe. Elle apparaît comme une pratique clanique, qui n'a lieu qu'entre mêmes communautaires ("entre nous"), et non pas tellement mêmes ethniques. Car, selon nous, cette forte dichotomisation du monde social en eux/nous ("entre nous / pas avec les autres") prend sa source non pas tant dans la conscience d'une

"arabité" mais dans le fait de partager la même relégation sociale et la même double discrimination : "*on s(e) comprend*" nous dit la locutrice. Et c'est bien parce qu'ils éprouvent les mêmes choses qu'ils "*parlent de la même façon*", les solidarités se concrétisant à la périphérie de la ville *dans et par* le mélange des langues. Le métissage se trouve ainsi investi à la fois d'une valeur de revendication, de résistance, et de marqueur d'appartenance sociale. S'employer au métissage linguistique, c'est faire "acte d'identité" (Le Page R., Tabouret-Keller A., 1985), acte d'existence. Toutefois, il semble légitime de se demander si "ce référentiel communautaire [ne risque pas de conduire] au dérapage et à l'exclusion" (Laroussi F., 1997b : 25). Il faut, en effet, se garder de toute démagogie et ne pas se prendre au jeu du porte-parole, en tâchant, notamment, de savoir si nous n'assistons pas là à une sorte de mouvement cyclique, qui ferait qu'au ghetto social succéderait un autre type d'enfermement, qui réactiverait d'autant plus le processus d'exclusion initial : le ghetto de la langue.

UPRESA CNRS 6065
Université de Rouen

Bibliographie

Abou Sada G., Milet H. (Dirs.), 1986, *Générations issues de l'immigration. Mémoires et devenirs Actes de la table ronde de Lille 12-14 Juin 1985*, Editions Arcantère, Paris, 234 p.

Bachmann C., Basier L., 1989, *Mise en images d'une banlieue ordinaire. Stigmatisations urbaines et stratégies de communication*, Syros Alternatives, Paris, 140 p.

Barbara A., 1986, "Discriminants et jeunes 'Beurs'" dans Abou Sada G., Milet H. (Dirs.), 1986, Arcantère, Paris, pp.123-138.

Boumaza N., 1987, "Immigration et espace urbain. Une approche anthropologique" dans *L'homme et la société* n°83, L'Harmattan, Paris, pp.92-105.

Bourdieu P., 1983, "Vous avez dit 'populaire'" dans *Actes de la recherche en sciences sociales* n°46, Ed. de Minuit, Paris, pp.98-105.

Bulot T., Van Hooland M., 1997, "Représentation du 'parler banlieue' à Rouen" dans *Skolê Cahiers de la recherche et du développement* n°Hors Série, IUFM de l'académie d'Aix-Marseille, pp.123-135.

Calvet L.J., 1997, "Le langage des banlieues : une forme identitaire" dans *Skolê Cahiers de la recherche et du développement* n°Hors Série, IUFM de l'académie d'Aix-Marseille, pp. 151-158.

Camilleri C *et alii*, 1990, *Stratégies identitaires*, PUF, Paris, 232 p.

Camilleri C.,1990, "Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie" dans Camilleri C *et alii*, PUF, Paris, pp.85-110.

Dabène L., Billiez J., 1988, *L'insertion des jeunes issus de l'immigration algérienne. Aspects sociolinguistiques, discursifs et socio-politiques*, Rapport de recherches, Université de Grenoble, 128 p.

Direction de l'urbanisme et du paysage, 1984, *Projet urbain de la Ruelle Danseuse*, Ville de Saint-Etienne-du Rouvray, 52 p.

Fanon F., 1952, *Peau noire masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 188 p.

Gallissot R., 1987, "Sous l'identité, le procès d'identification" dans *L'homme et la société* n°83, L'Harmattan, Paris, pp. 12-27.

Goffman E., 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Editions de Minuit, Paris, 175 p.

Laroussi F. (Dir), 1997a, *Plurilinguisme et identités au Maghreb Actes du Colloque de Mont-Saint-Aignan les 2 et 3 Mai 1996*, Publications de l'Université de Rouen, 124 p.

Larousssi F., 1997b, "Plurilinguisme et identités au Maghreb. En quels termes les dire?" dans Laroussi F. (Dir), Publications de l'Université de Rouen, pp.21-32.

Melliani F., 1996, "Épilinguisme et mixité identitaire. Le cas des jeunes issus de l'immigration maghrébine", dans *Linguistique et Anthropologie Cahiers de Linguistique Sociale*, Collections Bilans et Perspectives, pp. 131-143.

Melliani F., Laroussi F., 1998, "Comportements langagiers des 'Maghrébins-francos' à Saint-Etienne-du-Rouvray : la construction d'une identité mixte" dans *Etudes Normandes* n°1, Association d'Etudes Normandes, Mont-Saint-Aignan, pp.72-83.

Merton R. K., 1983, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Gérard Monfort, Brionne, 514 p.

Pierre-Adolphe Ph., Mamoud M., Tzanos G. O., 1995, *Le dico de la banlieue*, La Sirène, Boulogne, 119 p.

Roy O., 1993, "Les immigrés dans la ville. Peut-on parler de tensions 'ethniques'" dans *Esprit* n°191, pp.41-53.

Skholê, 1997, *Touche pas à ma langue![?] Les langages des banlieues Actes du Colloque de Marseille, 26-28 Septembre 1996*, dans *Cahiers de la recherche et du développement* n°Hors Série, IUFM de l'académie d'Aix-Marseille, 232 p.

Taboada-Leonetti I., 1990, "Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue" dans Camilleri C. *et alii*, PUF, Paris, pp.43- 83.

Tsekos N., Bulot T., Grosse S., 1996, "L'évaluation en discours : la mise en mots des fractures urbaines" dans *Le questionnement social, Cahiers de Linguistique Sociale* n°28/29, Université de Rouen, Mont-Saint-Aignan, pp. 301-307.

LANGUES ET STIGMATISATION SOCIALE
AU MAGHREB
Peuples Méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997
pp. 139-150

JUGEMENTS ÉPILINGUISTIQUES SUR LA LANGUE MATERNELLE
UNE STIGMATISATION EN CACHE UNE AUTRE

FOUED LAROUSSI

> Le mot de stigmate servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler. L'attribut qui stigmatise tel possesseur peut confirmer la banalité de tel autre et, par conséquent, ne porte par lui même ni crédit ni discrédit.
>
> Erving Goffman, *Stigmate*, trad. fr., 1975, p. 13.

Préambule

Quelles sont les raisons qui sous-tendent et motivent le processus de stigmatisation linguistique, lequel relève d'une stigmatisation sociale? Pourquoi cherche-t-on à discréditer telle ou telle langue? Comment se manifeste cette stigmatisation, et par quels moyens? La question des normes sociales demeure-t-elle au centre de l'étude? Pour répondre à ces questions, et alimenter la réflexion théorique, on se référera à la situation sociolinguistique de l'arabe maternel (tunisien) tel que le sujet-parlant le perçoit aujourd'hui.

Les locuteurs tunisiens ne considèrent pas de façon quasi unanime l'arabe maternel comme une langue à part entière, mais plutôt comme un dialecte, voire un patois. Aussi ces locuteurs ne lui reconnaissent pas

un caractère prestigieux. On le sait, les critères d'évaluation et le fondement de ces jugements ont comme référence absolue la norme prescriptive, idéale et idéalisante de l'arabe littéraire qu'il soit classique ou moderne. Ce sont ces faits que j'ai désignés ailleurs (Laroussi, 1993a) comme "le processus de minoration linguistique", sur lequel je ne reviens brièvement ici que pour pointer dysfonctionnements et paradoxes dans la "logique" - s'il m'est permis d'en parler en ces termes - du discours dominant, celui des "couches linguistiquement hégémoniques", au sens de J.B. Marcellesi (1976 : 92).

Le premier point que l'on pourrait aborder ici concerne le prestige souvent attaché à l'arabe littéraire, et contesté à la variété maternelle.

Le prestige

Si l'on part d'une définition banale, celle du dictionnaire, puisqu'il faut bien partir de quelque chose, on notera que Le Petit Robert (édition de 1994) donne plusieurs sens au terme *prestige* : "magie", "importance", "séduction", "attrait". Mais c'est le vieux sens littéraire qui m'intéresse particulièrement ici, à savoir "illusion dont les causes sont surnaturelles, magiques". Reste à montrer maintenant comment et pourquoi, pour le terme *prestige*, c'est plutôt le sens de "l'illusion" qu'autre chose qu'il faut retenir, lorsque l'on analyse le discours dominant ayant pour objectif la stigmatisation de la langue maternelle des Tunisiens.

Qualifier deux variétés linguistiques, concurrentes au sein d'une même communauté linguistique, l'une comme "prestigieuse", l'arabe littéraire, l'autre comme moins "attrayante", moins "séduisante", l'arabe maternel, relève-t-il d'une linguistique socio-différentielle, laquelle se fonde sur le principe que la variation et l'hétérogénéité sont le propre de toute situation plurilingue, ou au contraire d'une illusion fantasmatique, puisant ses motivations dans des considérations esthétiques, pour l'essentiel, idéologiquement et historiquement construites?

Essayons d'abord de répondre à cette question et d'en dégager ensuite les remarques qui s'imposent. Suivant le raisonnement des tenants du discours stigmatisant l'arabe maternel, on pourrait dire que ce dernier est désigné comme une variété de moindre prestige. Puisque, dit-on, cette variété n'est pas écrite, ne dispose pas d'une grammaire codifiée, ne bénéficie pas d'un héritage littéraire important et n'est pas la même d'un pays à l'autre, voire d'un locuteur à un autre, il est inadéquat de la considérer comme une langue à part entière. Je redoute qu'il ne faille pas être linguiste pour comprendre que ce discours repose plus sur des considérations extralinguistiques (historiques, sociales, idéologiques...) que sur des arguments linguistiques intangibles. Voyons si ces arguments tenus par les détracteurs de l'arabe maternel en Tunisie tiennent la route ou non. Pour ce qui est de l'argument selon lequel l'arabe tunisien ne serait pas considéré comme une langue, parce

qu'il ne dispose pas d'une grammaire fixe, cela constitue moins un argument solide en défaveur de cette variété qu'une incitation à entreprendre la codification de sa grammaire. De plus, cela témoigne plutôt d'un manque de connaissances, voire de l'ignorance des phénomènes de glottogenèse et du changement linguistique de manière générale. On le sait - donc est-il nécessaire de le rappeler? -la langue reflète fidèlement la vitalité ou l'atonie du peuple qui la parle: l'anthropologue et linguiste Edward Sapir (1968) avait exprimé clairement cet aspect, affirmant que la langue est le lieu où se conserve l'expérience humaine.

Soyons plus explicite: si la langue n'est pas codifiée, ce n'est pas parce qu'en tant que système linguistique, elle ne s'y prête pas, mais parce que les intéressés eux-mêmes, y compris les linguistes d'ailleurs, n'ont rien entrepris dans ce sens. En attendant, on peut toujours continuer à poser cette question : quand prendra-t-on en charge la codification de l'arabe maternel en Tunisie? Sans doute quand les usagers de la langue y seront prêts et quand le contexte sociopolitique y sera favorable. Je ne suis ni dupe, ni utopiste pour autant, puisque conscient des difficultés, des obstacles qui résultent de toutes les forces centripètes, non favorables, pour l'instant, du moins, à ce genre de projet.

Par ailleurs, certains détracteurs de l'arabe tunisien le considèrent comme une langue exclusivement orale, et, par conséquent, elle n'est pas écrite, voire elle ne s'écrit pas. Sans m'étendre sur cet aspect de la question, puisque je l'ai fait ailleurs (Laroussi, 1993a), je me contente de rappeler qu'il suffit d'observer le paysage sociolinguistique tunisien, les média, les correspondances personnelles, voire certains écrits littéraires pour se convaincre du contraire. Quant à l'idée selon laquelle l'arabe maternel est sujet à la variation régionale ou idiolectale, cela ne constitue pas vraiment un argument sérieux, en ce sens que la variation de tous ordres représente l'une des caractéristiques fondamentales des langues vivantes; c'est le moteur du changement linguistique. Il n'y a , à mon sens, que les langues mortes qui soient figées une fois pour toutes. A la lumière de ce qui précède, il convient de relativiser autant que possible les arguments - si l'on peut toujours parler d'arguments - tenus par l'idéologie dominante selon lesquels seul l'arabe littéraire jouirait d'un grand prestige.

Cela étant dit, posons maintenant le problème autrement. Si l'on admettait, par exemple, que le prestige d'une langue dépend du nombre de locuteurs qui la parlent, l'arabe tunisien serait sans doute considéré comme une langue prestigieuse, puisqu'il est parlé par la majorité des Tunisiens, contrairement d'ailleurs à l'arabe littéraire. Dans une autre perspective, on pourrait lier le prestige d'une langue à son dynamisme et à sa vivacité dans un espace donné. Vu sous cet angle, l'arabe tunisien, de par son usage quotidien et son dynamisme, constitue la véritable langue de communication, et, par conséquent, il

serait inadéquat de le considérer comme une variété de moindre prestige

On aura donc compris après ce qu'on vient de dire que les arguments que les détracteurs de l'arabe maternel avancent pour le disqualifier ne sont pas pertinents. Nul n'ignore que le prestige de l'arabe littéraire tient essentiellement du mythe, et que les jugements qui lui sont favorables relèvent des fantasmes. Il s'ensuit qu'une langue prestigieuse est ni plus ni moins celle des groupes socio-culturellement dominants.

Le paradoxe de la norme : une stigmatisation en cache une autre

On le sait, en Tunisie, l'usage parlé quotidien méconnaît les habitudes non seulement lexicales ou morpho-syntaxiques mais aussi phonologiques de l'arabe littéraire. Il n'est pas question ici de revenir sur un conflit linguistique bien décrit, mais de rappeler, pour les besoins de la discussion qui nous occupe, quelques traits généraux susceptibles d'alimenter le débat.

Généralement, la dialectologie arabe - soit dit en passant, est souvent défavorable aux variétés maternelles - divise, depuis les travaux de William Marçais (1950), les variétés d'arabe tunisien en trois grands groupes :

1 - l'arabe citadin, celui des villes, lequel remonte au début de la conquête arabo-musulmane. Selon Marçais (ibid), les villes seules ou presque avaient adopté l'arabe en tant qu'idiome commun.

2 - l'arabe bédouin, celui des zones rurales. Il fut introduit, majoritairement, par les Hilaliens et Solaymites, nomades venus d'Egypte au XIe siècle. Ceux-ci furent envoyés par le calife fatimide pour châtier l'insubordination de son gouverneur d'Ifriqiyya (la Tunisie actuelle). D'après les historiens arabes, Ibn Khaldoun en tête, lequel n'est d'ailleurs pas tendre envers ces nomades, l'expédition des Hilaliens marque le début d'une véritable arabisation et islamisation du Maghreb. Bien plus, cela aurait été le début de luttes farouches non seulement entre Arabes et Berbères, mais aussi entre nomades et sédentaires.

3 - l'arabe villageois, c'est la variété la moins connue des trois, peut-être, la moins décrite aussi. Les quelques descriptions existantes notent qu'il occupe une position mésolectale, et a tendance à posséder des traits à la fois ruraux et urbains; ceux des régions semi-rurales ou semi-urbaines.

Je pense que ce découpage est un peu trop schématique, et partant ne rend pas compte pertinemment de toutes les facettes du conflit linguistique toujours à l'œuvre, et dont les enjeux sont rarement bien

cernés. Sans doute ce schématisme passe-t-il sous silence une réalité langagière fort complexe tendant plutôt vers un continuum.

Mais, pour le débat qui nous occupe ici, je me bornerai à ne retenir que l'opposition arabe citadin / arabe rural, en la simplifiant, voire en la réduisant à quelques traits phonologiques et lexico-syntaxiques, sachant que toute simplification, dans ce domaine, court le risque de la falsification.

Quelques traits phonologiques

- */q/* vs */g/*

Le "qâf", phonème /q/ de l'arabe littéraire : il est marqué par un coup de glotte à tel point qu'on le considère comme une consonne emphatique. Cette occlusive arrière-vélaire sourde que l'on trouve, par exemple, dans /qâla/ "il a dit" ou /qara^{h}a/[1] "il a lu", se réalise, en arabe citadin, pareillement qu'en arabe littéraire. Ce phonème est, en revanche, remplacé, en arabe rural, par une consonne occlusive post palatale sonore /g/, c'est le son, par exemple, dans les initiales des mots français *gare* ou *grand*. Voici quelques exemples qui illustrent cette opposition entre les deux variétés d'arabe:

arabe citadin	arabe rural	
Yaqra	yagra	"il lit", "il étudie"
Qâlat	gâlat	"elle a dit"
Qbal	gbal	"avant"

C'est essentiellement à partir de la réalisation de ce phonème /q/ que dialectologues ou simples usagers de la langue classent tel ou tel locuteur comme parlant la variété citadine ou rurale. Il faut noter par ailleurs que, dans certaines régions, les deux phonèmes coexistent, et qu'en arabe littéraire, le phonème /g/ n'existe pas.

-- */ay/* vs */ï/*

La diphtongue /ay/ de l'arabe littéraire a tendance à devenir /ï/ dans des villes telles que Tunis, Sousse ou Mahdia, mais se conserve, pas systématiquement d'ailleurs, dans la ville de Sfax, par exemple.

---

[1] Le ^{h} en exposant marque la consonne dite "hamza" en arabe. Phonétiquement, cette consonne correspond grossièrement à un arrêt du son, il est aussi une véritable attaque vocalique.

zayt zaytû[1]n	zït zïtûn	"huile d'olive"
'ayn	'aïn	"œil"
Bayt	bït	"chambre"

- /aw/ vs /û/

La diphtongue /aw/ a tendance a devenir /û/ dans de nombreuses villes, à l'exception, peut-être, de la ville de Sfax.

Lawn	lûn	"couleur"
Nawm	nûm	"sommeil"
dawra	dûra	"un tour"

Notons que, dans la plupart des villes tunisiennes, cette diphtongue /aw/ ne se maintient que dans des occasions rares, sinon elle a tendance à devenir /û/. La réalisation /ay/ est plus fréquemment utilisée dans la ville de Sfax. Cela nous permet de dégager une première remarque, à savoir que la variété de Sfax s'avère la plus conservatrice au niveau phonologique et, par conséquent, elle se rapproche le plus de l'arabe littéraire.

J'ai montré plus haut comment la variété maternelle est stigmatisée par opposition à la variété littéraire, langue, aux yeux des locuteurs tunisiens, "savante", "prestigieuse" et intrinsèquement "belle". Ce discours épilinguistique relevant plus de l'esthético-idéologique que d'autre chose s'accompagne d'une stratégie de stigmatisation et de dénigrement de l'arabe maternel. Or, lorsque la concurrence se fait à l'intérieur de celui-ci, autrement dit, entre les variétés citadine et rurale, c'est systématiquement la première qui se trouve valorisée, la seconde étant stigmatisée. Selon le dire des usagers (Laroussi, 1991), l'arabe citadin se rapproche le plus du littéraire, la norme de référence absolue, il est aussi le signe de la modernité et de l'urbanisme, contrairement à l'arabe des ruraux, lesquels passent auprès des citadins pour des paysans, voire pour des "lourdauds". Ainsi la variété rurale paraît-elle doublement stigmatisée, socialement et géographiquement.

On ne saurait passer en revue tous les stéréotypes et clichés véhiculés par certains locuteurs citadins dans le but de discréditer les parlers des campagnes : "un tel *yitkallim bil gäla* (un tel parle avec le /g/)", tel autre est qualifié de *go'r*, "plouc"... Cela provoque parfois chez certains usagers de la variété rurale un sentiment de haine de soi-même, "auto-odi", selon Ninyoles (1969), cité par G. Kremnitz (1981 : 67).

> Ce terme [*l'auto-odi*] veut dire que le locuteur impliqué dans le conflit [linguistique] en nie l'existence et essaye de s'approcher de la langue dominante, des modèles de comportements culturels et

[1] L'accent circonflexe indique que la voyelle est longue

> sociaux qu'elle véhicule, et d'abandonner ses propres valeurs et son identité sociale" (ibid).

Pour échapper au ridicule, certains vont jusqu'à la pratique du "masquage", au sens de Marcellesi et Gardin (1974 : 214), lorsque

> le locuteur fait disparaître de son discours les unités qui le désignent comme d'un groupe".

Dans d'autres termes, en empruntant la façon de parler d'autrui, ces locuteurs se transforment en comédiens sur la scène du discours. Dans une dialectique du dominant/dominé, la praxématique de Robert Lafont (1979) qualifie ce processus tout simplement "d'aliénation". Mais étant donné que nos locuteurs ne sont pas de vrais comédiens, et, par conséquent, n'excellent pas dans ce jeu, ils se font piéger dans la plupart des cas. Pensant bien faire, certains usagers de l'arabe rural remplacent systématiquement l'occlusive palatale sonore /g/ par l'occlusive vélaire sourde /q/ imitant ainsi la façon de parler des citadins, et ce dans des mots que les citadins eux-mêmes réalisent avec le phonème /g/ comme, par exemple, *Begäcem* (nom propre) ou *Gafsa* (ville de Tunisie). Très vite, ces locuteurs, qui ont recours à ces hypercorrections, sont repérés comme de nouveaux-venus, car ils parlent différemment, "pas comme chez nous".

Inversement, certains locuteurs de ce même arabe rural conçoivent la réalisation du phonème /g/ comme un trait de cette individuation sociolinguistique que Marcellesi et Gardin (1974: 231) définissent comme

> l'ensemble des processus par lesquels un groupe social acquiert un certain nombre de particularités de discours qui peuvent permettre de reconnaître, sauf masquage ou simulation, un membre de ce groupe.

Ces locuteurs s'attachent à leur parler à tel point que lorsque l'un des leurs dévie de cette norme, en imitant la façon de parler des citadins, souvent suite à un séjour en ville, ils le taxent d'aliéné, voire de déraciné. Sentiment que recèle l'expression toute faite : *bät lîla m'a grân sbah ygargir*, que l'on peut traduire littéralement par "il a passé une nuit chez les crapauds, le lendemain, il coassait".

On a vu précédemment que dans certaines villes telles que Sfax, la variété locale, par la réalisation des diphtongues /ay/ ou /aw/, se rapproche plus de l'arabe littéraire, lequel est désigné par les usagers de la langue arabe comme la norme de référence absolue. On s'attend donc à ce que ces expressions, par effet de satellisation, se trouvent valorisées, or ce n'est pas le cas. Au contraire, le parler de Sfax, du moins dans ses formes conservatrices, est stigmatisé dans la plupart des cas : *msayt lil bayt zlaqt fiz-zayt* "je suis allé dans la chambre, j'ai glissé sur de l'huile". Ces stéréotypes, qui sont véhiculés par des locuteurs d'autres villes pour se moquer du parler des Sfaxiens, reposent, pour

cet exemple, sur la stigmatisation de la répétition de la diphtongue (ay-ay-ay).

De même, la conservation en arabe rural de la voyelle finale longue dans des mots désignant des couleurs d'objets, dont le genre est féminin tels que *kurrasa hamrâ* "un cahier rouge" vs *kurrasa hamra*, en arabe citadin, est considérée comme une marque de ruralité, et partant elle est stigmatisée. Notons aussi que l'arabe littéraire utilise la première forme. On voit comment une stigmatisation en cache une autre, et qu'il ne suffit pas, pour une variété linguistique donnée de se rapprocher de la norme de référence pour qu'elle soit valorisée. Donc on ne sait plus où chercher la norme. Certainement pas dans le linguistique, mais bel et bien dans l'extralinguistique, l'idéologique, l'esthétique... Terminons cette partie par une citation :

> qui veut la vie d'une norme linguistique quelconque, en soutient la normalisation, qui veut sa mort, lui refuse la norme. Et contre la norme la vie proteste toujours. Robert Lafont (1982 : 26).

Le discours stigmatisant, ou quand la langue devient à la fois l'instrument et l'objet du discrédit

On l'a vu précédemment, les jugements épilinguistiques que le locuteur tunisien porte sur sa langue maternelle sont majoritairement négatifs, dans la mesure où il finit inconsciemment par intérioriser le discours dominant, qui, lui, pour des raisons délibérées, a intérêt à présenter l'arabe tunisien non comme une langue, mais comme un patois, un dialecte, une déformation de l'arabe littéraire...

Ce discours nous en rappelle un autre, évoqué par Robert Lafont (1991 : 20), celui que porte l'idéologie dominante sur la langue d'oc.

> L'existence même d'une langue et d'une culture d'oc a été illégitimée. L'identité occitane des parlers populaires du 'Midi' a été perdue en conscience. Pour les nommer, on a utilisé, on utilise encore, le terme de 'patois', où la connotation (réprobation sociale) sert de dénotation.

Pour revenir à la situation tunisienne, dans la bouche du sujet-parlant, l'arabe maternel est une "langue-chakchouka" (mets tunisien qui ressemble à de la ratatouille). Ici, l'éloquence de la métaphore dit beaucoup de la réprobation du mélange (Laroussi, 1991). Soumis au discours pro-littéraire, les usagers de la langue maternelle instaurent une hiérarchie langue-patois ou arabe littéraire-arabe tunisien ; la "vraie langue" n'est jamais leur variété maternelle. Mieux encore, le locuteur qui rétorque que la "vraie langue", la "fusha", "la plus belle" est la variété littéraire, ne l'utilise pas pour stigmatiser sa langue maternelle. Au contraire, il se sert de sa langue maternelle pour la discréditer. De cela

peut-on déduire que le discours épilinguistique n'est que rarement corroboré par une pratique linguistique réelle (voir ici même l'article de Sarah Lawson-Sako et Itesh Sachedev). On le sait, ceux qui défendent bec et ongles la variété littéraire sont, dans la plupart des cas, ceux qui la maîtrisent le moins. On voit donc comment le sujet-parlant se sert de sa propre langue maternelle pour la stigmatiser ; comme s'il voulait dire "j'ai honte pour ma langue maternelle". Et c'est encore chez Robert Lafont que l'on trouvera la réponse pertinente à ce drame linguistique.

> Il semble bien qu'on ne puisse s'orienter dans ce maquis, si l'on ne fait pas intervenir le critère de la 'conscience linguistique malheureuse', ce qui revient à examiner des comportements psycholinguistiques en liaison avec une étude sociohistorique (1991 : 15).

J'évoquais plus haut l'impact du discours des "couches culturellement hégémoniques" sur le discours épilinguistique du locuteur tunisien. Dans ce processus, il ne faut pas épargner les linguistes non plus. Partie prenante du processus qu'ils analysent, les linguistes maghrébins ont non seulement conforté les rapports de force existants, mais ils ont participé aussi à la péjoration et à la stigmatisation des langues maternelles. Dans les rapports langue-dialecte-patois, les linguistes cherchent rarement à analyser et, partant à classer, ils se contentent d'entériner des classifications et des choix antérieurs, autrement dit, un état de fait. Dans ces choix antérieurs, et aussi paradoxal que cela puisse être, généralement, c'est la langue maternelle qui est baptisée dialecte et la variété non maternelle, baptisée langue nationale. Et c'est ainsi que le flou définitoire, terminologique se fait nécessité au service de la minoration linguistique.

Et l'on comprend ainsi l'embarras du linguiste, lequel est tiraillé entre deux forces antagoniques, l'une centripète, l'autre centrifuge, ou, pour employer les termes de Lafont (1984 : 8-9), entre la "dominance" et la "militance". Il apparaît à la fois comme

> impliqué et désimpliqué : aux yeux de la dominance, comme un militant, à ce titre suspecté ; aux yeux de la militance comme un désengagé suspect ou tiédeur ou de trahison.

Mais face à ces deux soupçons qui pèsent sur lui,

> le sociolinguiste a le droit et le devoir de retourner les armes de son analyse. Analyse toujours des représentations et des idéologies (Ibid).

Quelques exemples de normalisation

On le sait, l'école catalane de sociolinguistique a proposé deux issues possibles au conflit linguistique ; lorsque une situation diglossique, présentée comme stable par le modèle ferguso-fishmanien, commence à bouger, c'est sur la disparition de l'une des deux langues qu'elle débouche. G. Kremnitz (ibid : 66) écrit :

> Les sociolinguistes catalans parlent ou de normalisation (cela veut dire que la langue dominée peut s'émanciper entièrement et faire disparaître la langue jadis dominante) ou de substitution (cela veut dire que la langue dominante fait disparaître la langue dominée) dans l'espace en question".

Mais, comme le précise bien G. Kremnitz, la langue dominante étant en principe celle des couches culturellement et politiquement hégémoniques, la normalisation implique forcément un changement de pouvoir à l'intérieur de la communauté concernée. L'auteur donne comme cas de normalisation "*les succès du hongrois et du tchèque dans leurs Etats respectifs (face à l'allemand)*" (ibid). Ainsi faut-il noter que la sociolinguistique catalane met l'accent sur le processus de normalisation étant donné qu'elle entend son travail "*non comme une recherche pure, mais en même temps comme un service rendu à la communauté catalane*", selon les termes de Kremnitz (p. 67) qui cite Badia i Margarit (1976). On le voit, le concept de normalisation est d'une importance capitale pour la communauté catalane ; il

> contient essentiellement deux aspects, un linguistique, celui de la normativisation, l'élaboration d'une codification linguistique avec tout ce que cela sous-entend (élaboration d'une grammaire référentielle, développement de registres nouveaux, création de nomenclatures nouvelles, etc.), et, un autre social qu'on a appelé l'extension sociale de l'emploi virtuel de la langue dominée dans tous les domaines où on se sert du langage. (ibid : 69).

Si l'on essaie de transférer cette situation au contexte qui nous occupe, c'est-à-dire celui de la Tunisie, en particulier et du Maghreb, en général, puisque c'est là le but de l'opération, il faudra que l'on accepte d'étendre l'usage des langues maternelles à tous les domaines de la vie publique, enseignement, mass media, administration, justice, bref à tous les lieux de travail. C'est, à mon sens, la condition *sine qua non* pour que la langue stigmatisée, dominée, minorée puisse sortir du "ghetto de l'archéo-civilisation", pour employer une expression de R. Lafont (1982 : 36).

Cela passe non seulement par une conscience linguistique collective, indispensable à la normativisation et à la mise en place d'une grammaire prescriptive, mais surtout par l'adhésion à ce programme de tous les usagers de la langue, lesquels devraient prendre en charge

toutes les revendications linguistiques. Mais la question qui se pose, que j'ai déjà posée plus haut, est de savoir, d'une part, quelles sont les conditions nécessaires à cette prise de conscience aujourd'hui en Tunisie. D'autre part, l'aspiration des populations concernées cristallise-t-elle autour de ces revendications linguistiques? Dans l'état actuel des choses, rien n'est moins sûr, mais je ne pense pas que la situation est figée *ad vitam eternam*. Cependant, tant que, politiquement et/ou socialement, des groupes continuent à tirer profit d'une situation relativement plus confortable à l'intérieur de l'organisation étatique, voire de la société générale, les obstacles persisteront.

Conclusion

Dire de l'arabe littéraire qu'il est la langue du peuple tout entier, alors qu'il n'est l'idiome maternel de personne, sinon qu'il est utilisé, le plus souvent avec difficultés et auto-surveillance, dans des situations purement formelles, c'est énoncer une contrevérité, c'est aussi masquer les vrais faits. La véritable langue du peuple est plutôt l'arabe tunisien, langue de l'intime, des plaisanteries, du quotidien. Apprendre à lire et à écrire dans cette variété permettra une meilleure intégration socio-politique de l'ensemble des Tunisiens tout en leur épargnant des efforts considérables qu'ils pourraient investir dans d'autres domaines. Sur ce point, la langue maternelle, me semble-t-il, a la souplesse nécessaire pour intégrer la modernité et demeurer dans le dynamisme et l'évolution de la vie.

Au terme de ce texte, pour que les conditions d'une conscience collective soient réunies, il faut que la situation sociopolitique s'y prête. Or cela ne serait concevable en dehors d'un processus de modernisation et de démocratisation de toute la vie publique.

UPRES-A 6065 CNRS
Université de Rouen

Bibliographie

Gardy P. et Lafont R., 1981 : "La diglossie comme conflit : l'exemple occitan" dans *Langages* n° 61, 75-93.

Goffman E., 1975, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Minuit, 176 pages (traduction française).

Kremnitz G., 1981 : "Du 'bilinguisme' au 'conflit linguistique', cheminement de termes et de concepts", *Langages* n° 61, 63-74.

Lafont R., 1979 "Productivité culturelle et domination linguistique", *Lengas* n° 6, Montpellier, 1-21.

Lafont R., 1982 : "La privation d'avenir ou le crime contre la culture", introduction à l'ouvrage collectif, *Langues dominantes, langues dominées*, Paris, 178 pages.

Lafont R., 1984 "Pour retrousser la diglossie", *Lengas* n° 15, Montpellier, 36-44.

Lafont R., 1988 "La démarche pragmatique : de quatre concepts absents", *Cahiers de Praxématique* n° 10, Montpellier, 73-89.

Lafont R., 1991: *Le dire et le faire, Langue et praxis*, Montpellier, 349 pages (textes réunis par J. Bres et F. Gardes-Madray).

Lafont R. et Alii, 1983 : *Pratiques praxématiques : introduction à une analyse matérialiste du sens.*, Cahiers de Linguistique Sociale n° 6, Université de Rouen.

Laroussi F., 1991, *L'alternance de codes arabe dialectal-français: étude de quelques situations dans la ville de Sfax (Tunisie)*. Thèse de doctorat, Université de Rouen.

Laroussi F., 1993 (dir.): *Minoration linguistique au Maghreb*, Cahiers de Linguistique Sociale, 22, Université de Rouen, 124 pages.

Laroussi F., 1993a: "Processus de minoration linguistique au Maghreb" dans *Cahiers de Linguistique Sociale*, 22, Université de Rouen, 45-55.

Laroussi F.,1994: "Pratiques langagières et discours épilinguistique en Tunisie" dans *Actes du Symposium linguistique franco-algérien de Corti*, Studii Corsi Editions, Bastia, 44-57.

Laroussi F., 1996 (dir) *Linguistique et anthropologie*, Cahiers de Linguistique Sociale, Bilans et Perspectives, Université de Rouen, 156 pages.

Laroussi F., 1996 a : " Du malaise diglossique aux fantasmes idéologique. Le subterfuge de la théorie fonctionnalo-stratifiante" dans *Linguistique et anthropologie*, 113-125.

Laroussi F., 1997 (dir) : *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen, 125 pages.

Marçais W., 1950 : "Les parlers arabes", *Initiation à la Tunisie*, Paris, 195-219.

Marcellesi J.-B., 1976 "Norme et hégémonie linguistique", *Cahiers de Linguistique Sociale* n° 1, Université de Rouen, 89-95.

Marcellesi J.-B., 1981 (dir.): *Bilinguisme et diglossie, Langages* n° 61, Larousse, 127 pages.

Marcellesi J.B. et Gardin B., 1974 : *Introduction à la sociolinguistique. La Linguistique Sociale*. Paris, Larousse, 263 p. (rééd. Cahiers de Linguistique Sociale, 1987).

Sapir E., 1968: *Linguistique*, Paris, Minuit, 288 pages.

RÉSUMÉS

L'oralité comme dévalorisation linguistique

Gilbert GRANDGUILLAUME

L'oralité est d'autant plus affirmée dans la tradition linguistique du Maghreb qu'elle correspond à des langues distinctes. La dévalorisation attachée au registre de l'oralité tient autant à la tradition, qui a sacralisé la langue écrite du Coran, qu'aux politiques linguistiques actuelles qui, dans le cadre de l'arabisation, se sont attachées à promouvoir la langue arabe écrite comme langue nationale unique. Ces politiques, tout particulièrement la version algérienne, ont pour effet de dévaloriser les langues de l'usage quotidien et ce qu'elles expriment d'une identité spécifique autrefois méprisée par la colonisation. Ces politiques se heurtent à la vitalité de ces langues et aux impératifs de la démocratie, qui nécessitent le respect du pluralisme réel d'une société, y compris dans le domaine des langues.

Stigmatisation linguistique de l'arabe algérien

Dalila MORSLY

La situation de plurilinguisme que connaît l'Algérie offre de nombreuses occasions d'observer des phénomènes de stigmatisation linguistique. Les langues les plus régulièrement stigmatisées sont les langues maternelles : le berbère et l'arabe dialectal. Cet article s'intéresse plus particulièrement à la stigmatisation du dialectal.

L'arabe dialectal est minoré par rapport à l'arabe classique, langue institutionnellement dominante et pourvue de tous les attributs "prestigieux" (langue des situations formelles, de la religion, de l'écrit...). Il connaît aussi des formes de stigmatisation interne : les différentes variétés sont hiérarchisées par les locuteurs qui, en général, survalorisent leur variété et produisent tout un discours de dévalorisation des autres variétés. Cette stigmatisation repose sur divers marqueurs sociolinguistiques parmi lesquels les traits identifiés comme ruraux et ceux identifiés comme féminins. Ces derniers sont plus précisément étudiés dans cet article.

Parler féminin et stigmatisation sociale au Maroc

Ouafae MOUHSSINE

Le parler peut être considéré comme une totalité. S'il révèle le statut qu'occupe l'individu au sein du système social, il reflète également son identité sexuelle ou son genre. Le parler, identifié, à tort ou à raison, comme masculin ou féminin, incarne les rapports sociaux de sexe. Cette distinction selon le genre, fondement de toute société, sert de légitimation à une discrimination à l'égard des femmes et de leur parler. Celui-ci est considéré comme déviant et déficient. Il est dévalorisé. La situation des femmes et la perception de leur parler par la société, font d'elles un groupe stigmatisé. Une des stratégies d'insertion dans la sphère publique, développées par les femmes dans le contexte marocain, consiste à dépasser ce stigmate lié à la spécificité réelle ou supposée du parler féminin, soit par l'appropriation du parler masculin, soit par le recours aux langues étrangères, en particulier le français.

Some causes of the Beni Iznassen Berber language loss

Yamina EL-KHIRAT

Cette étude s'intéresse à la déperdition progressive d'un dialecte berbère, celui des Beni Iznassens. Son objectif est de déterminer les principales causes de ce phénomène et d'essayer d'expliquer pourquoi les Beni Iznassen ont développé une attitude négative envers leur langue maternelle, et ont volontairement décidé de ne pas la transmettre aux nouvelles générations.

Le contenu implicite de l'épithète "arabe" dans "union du Maghreb arabe"

Rabah KAHLOUCHE

L'épithète "arabe" de "Maghreb arabe" n'étant jamais attesté chez les historiens et les chroniqueurs du Moyen Age, on est surpris par son surgissement et la fréquence de son usage dans le discours officiel maghrébin, seulement depuis les années quatre-vingt et la fondation de l'U.M.A.Cette contribution se propose d'en déterminer les motivations et le contenu implicite.Son appartenance à la sphère civilisationnelle arabo-islamique étant impliquée dans la dénomination "Maghreb", le besoin de réaffirmer, d'insister sur l'identité arabe de la région ne peut être interprété que comme une réponse à un déjà dit sur une identité autre, véhiculée par le discours colonial, et les mouvements de revendication de la culture berbère. Sa présence peut également indiquer la volonté de prévenir toute association de son identité au territoire que couvre l'entité géopolitique "U.M.A", l'ancienne Berbérie. Enfin, elle peut être interprétée comme une réponse au dit sur l'origine ethnique des populations et sur la langue qui y était parlée et l'est toujours, bien que ce soit dans une bien moindre étendue.Ce qualificatif a pour fonction de nier les autres discours sur l'identité du Maghreb. Le contenu explicite de "Le Maghreb est arabe" est de ce fait "Le Maghreb n'est pas berbère".

"Barbarus", "barbar", "berbère" : une stigmatisation deux fois millénaire

Mohand-Akli HADDADOU

Le mot berbère provient du latin *barbarus*. Le mot est passé en arabe sous la forme *barbar*, mais alors que chez les Romains il désigne tous les "barbares" de l'empire, les Arabes restreignent son emploi aux seuls habitants du Maghreb. Le mot arabe fournit les termes *barbare* et *barbaresque* qui, dès le Moyen Age désignent, en Europe, les habitants du Maghreb, arabophones et berbérophones confondus. C'est le mot *berbère*, issu d'une évolution phonétique de *barbare* qui désigne, à partir du XVIIe siècle, les berbérophones et la langue berbère, par opposition aux arabophones et à la langue arabe. La colonisation française va assurer la fortune du mot et surtout développer tout une série de mythes, comme celui du Berbère supérieur à l'Arabe. Les nationalistes maghrébins dénoncent cette manipulation du fait berbère par l'idéologie coloniale, mais en même temps, ils vont s'opposer à toute référence à la langue et à la culture berbères dans

lesquelles ils voient un facteur de division. A cause de tous ces stigmates, beaucoup de berbérophones rejettent aujourd'hui le mot *berbère* et lui préfèrent, pour se désigner et désigner leur langue, son équivalent autochtone *amazigh*, "homme libre" qui, lui, valorise à la fois l'origine et la langue berbères.

Les hassanophones du Maroc Entre affirmation de soi et auto-reniement

Catherine TAINE-CHEIKH

Ceux qu'on appelle les Maures s'identifient eux-mêmes comme *al-bidan* (les Blancs), comme *es-sab es-sahhrawi* (le peuple du Sahara) ou comme *el-arab* (les Arabes).

Cette distinction illustre notamment le caractère oppositif du processus d'identification. Elle ne doit pas masquer cependant l'existence d'une entité ethnoculturelle unique, quasiment identifiable à la pratique du dialecte arabe hassaniyya. Pour les hassanophones du Sud-Maroc, le sentiment identitaire passe par la préservation des caractéristiques de leur parler (en particulier celle de ses interdentales) et la minoration de l'arabe marocain. On perçoit pourtant une nette avancée de celui-ci, due à sa fonction de langue véhiculaire.

L'alternance codique : stigmatisée ou valorisée?

Sarah LAWSON et Itesh SACHDEV

L'alternance codique (AC), phénomène caractérisant des situations plurilingues est souvent stigmatisé par ses propres locuteurs. Cet article présente trois études sur la pratique et les attitudes des usagers envers ce parler en Tunisie. La première examine l'évaluation des variétés linguistiques (arabe tunisien (AT), arabe littéraire (AL), français (F), anglais (A)...) par une expérience *matched guise* effectuée parmi 169 étudiants tunisiens. La deuxième étude examine l'utilisation réelle de la langue à travers des journaux linguistiques. La troisième évalue dans quelle mesure l'origine ethnique du chercheur (Tunisien arabe; Européen blanc; Africain noir) et la langue dans laquelle la demande d'aide est exprimée influent sur le comportement langagier de l'enquêté. Le chercheur demande tout simplement au piéton de lui indiquer son chemin : 583 piétons ont été ainsi abordés. Les résultats de la première étude font ressortir que les attitudes envers l'AC sont

plutôt négatives. Les deux autres études font apparaître en revanche, un emploi fréquent de l'AC, surtout dans les interactions intragroupes.

Immigrés ici, immigrés là-bas : chronique d'une stigmatisation

Fabienne MELLIANI

Article extrait d'une recherche en cours sur les comportements et attitudes langagiers de jeunes issus de l'immigration maghrébine en banlieue rouennaise. Les représentations sociolinguistiques de ces jeunes se déploient sur un double espace : ici et là-bas. Ces derniers ne se sentent, sur le plan identitaire, jamais vus tels qu'ils sont réellement. Qu'ils soient sur une rive ou l'autre de la Méditerranée, il est toujours une partie de leur identité qui est tronquée : ils sont perçus comme Arabes en France et Français au Maghreb. La banlieue va alors constituer pour ces jeunes un nouveau point d'ancrage social et identitaire : le point d'une nouvelle identification.

Les jugements épilinguistiques du locuteur tunisien sur sa langue maternelle : une stigmatisation en cache une autre

Foued LAROUSSI

Toute situation de conflit linguistique est le produit d'un cheminement historique long et complexe; le contexte tunisien ne déroge pas à cette règle. Dans les rapports arabe littéraire-arabe tunisien, les locuteurs ne considèrent pas leur idiome maternel comme une langue à part entière, mais comme un dialecte, voire un patois. La stigmatisation de la langue maternelle est sous-tendue par un discours idéologique, socialement et historiquement construit. Cet article met à plat les contradictions et le non fondement de ce discours, il montre que les arguments défavorables à la langue maternelle relèvent le plus souvent d'une construction fantasmatique. Le paradoxe qui apparait entre pratiques langagières effectives et jugements épilinguistiques en occulte un autre, celui de la référence à la norme : d'une part, on considère le littéraire comme une référence absolue, d'autre part, dans une dialectique interne à l'arabe maternel, on ne valorise pas systématiquement, pour ne pas dire on stigmatise, la variété qui s'en rapproche.

L'autre question posée concerne la normalisation de la langue maternelle. Cette entreprise est-elle possible aujourd'hui? Certes, mais

cela passe nécessairement par une conscience collective indispensable à la normativisation, et aux programmes qui en découlent.

Directeur de la publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085

Achevé d'imprimer

31240 L'UNION (Toulouse)
Tél. 05 61 37 64 70
Dépôt légal : juin 1999
Imprimé en France

Revue trimestrielle, *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ils doivent également, dans la mesure du possible, être remis sur disquette macintosh. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly journal *Peuples méditerranéens-Mediterranean peoples* is bilingual (french-english), each article being summarised in the other language of the journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. As much as possible, they have to be submitted on macintosh disk. Written in french or in english, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles paraissant dans *Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples* sont analysés et indexés dans / Articles appearing in *Peuples méditerranéens - Mediterranean peoples* are annoted and indexed in :

– *Bulletin signalétique du C.N.R.S.* 521 (sociologie-ethnologie), Paris, Centre national de la recherche scientifique.
– *Documentation politique internationale / International political science abstracts,* Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
– *Geo Abstracts* and *Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
– *Historical abstracts,* Santa Barbara American Bibliographical Center, Clio Press.
– *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information,* Bibliothèque Dag Hammarskjold / Dag Hammarskjold Library, Nations Unies / United Nations.
– *Sociological Abstracts*, San Diego, International sociological Association.

ISSN 0 399 1253

AVRIL-JUIN 1997

REVUE TRIMESTRIELLE

Les processus identitaires se problématisent dans une dynamique contradictoire, circulaire où se joue et se rejoue sans cesse la place du sujet dans l'interaction verbale, dans son rapport à l'altérité, à la différence, à l'Autre. Les identités, exprimées par et dans le discours, sont perçues, jugées, interprétées selon un processus dont les enjeux sont inextricablement mêlés.

Les identités se trouvent ainsi hiérarchisées en modèles linguistiques, qui relèvent très souvent d'une norme idéalisée ou idéalisante, et, partant, subjective. La construction des identités linguistiques, loin d'être une opération exclusivement linguistique, reposant sur une "bonne" ou "mauvaise" maîtrise d'un code linguistique, s'inscrit profondément dans un processus complexe, largement dépendant des forces sociales à l'œuvre. La question "qui parle à qui ?" est en quelque sorte transcendée par d'autres questions, à savoir "qui est qui ?", et "qui a quel statut social?".

PEUPLES MÉDITERRANÉENS N° 79

Prix : 90 F